TC
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İSMÂİL el-KONEVÎ'NİN KELÂMA DÂİR RİSÂLELERİNİN TAHKÎKİ

YÜKSEK LİSANS TEZİ

AHMET KARAARSLAN

DANIŞMAN

DR. ÖĞRETİM ÜYESİ HASAN UÇAR

AKSARAY 2019

TELİF HAKKI VE TEZ FOTOKOPİ İZİN FORMU

YAZARIN
Adı: AHMET
Soyadı: KARAARSLAN
Bölümü: TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
İmza:
Teslim tarihi:

TEZİN

Türkçe Adı:

İSMÂİL el-KONEVÎ’NİN KELÂMA DÂİR RİSÂLELERİNİN TAHKÎKİ

İngilizce Adı:
THE INVESTİGATİONS OF THE WORKS OF ISMAEL AL-QONAWİ ON SCİENCE OF DİSCOURSE (KALAM)

ETİK İLKELERE UYGUNLUK BEYANI

Tez yazma sürecinde bilimsel ve etik ilkelere uyduğumu, yararlandığım tüm kaynakları kaynak gösterme ilkelerine uygun olarak kaynakçada belirttiğimi ve bu bölümler dışındaki tüm ifadelerin şahsıma ait olduğunu beyan ederim.

Ahmet KARAARSLAN

JÜRİ ONAY SAYFASI

T.C.
AKSARAY ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
JÜRİ ONAY SAYFASI

162222004 no'lu **Ahmet KARAARSLAN** tarafından hazırlanan **"İSMÂİL el-KONEVÎ'NİN KELÂMA DÂİR RİSÂLELERİNİN TAHKÎKİ"** başlıklı tez çalışması aşağıdaki jüri tarafından oy birliği / oy çokluğu ile Aksaray Üniversitesi Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı'nda Yüksek Lisans / Doktora tezi olarak kabul edilmiştir.

İMZA

Danışman: Dr. Öğr. Üyesi Hasan UÇAR
Temel İslam Bilimleri/Selçuk Ünv. ....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Adil Fadhıl ABED
Temel İslam Bilimleri/Aksaray Ünv. ....

Üye: Dr. Öğr. Üyesi Yusuf Sami SAMANCI
Temel İslam Bilimleri/Selçuk Ünv. ....

Tez Savunma Tarihi: 29/08/2019

Sosyal Bilimler Enstitüsü Yönetim Kurulu'nun 10/10/2019 tarih ve 2019/41-14 sayılı kararı ile onaylanmıştır.

Öğrencinin
Ahmet KARAARSLAN
İmza

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürü
Doç. Dr. Sevilay USLU DİVANOĞLU
İmza

TEŞEKKÜR

Bu çalışmanın yürütülmesi esnasında bilgi ve tecrübelerini esirgemeyip, yoğun çalışmalarına rağmen bana vakit ayıran değerli danışmanım Dr. Öğretim Üyesi Hasan Uçar'a, çalışmamın başından sonuna kadar en büyük destekçim ve motivasyon kaynağım olan anneme ve babama şükranlarımı arz ederim.

Ahmet KARAARSLAN

AKSARAY ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

İSMÂİL el-KONEVÎ'NİN KELÂMA DÂİR RİSÂLELERİNİN TAHKÎKİ

(Yüksek Lisans Tezi)

Ahmet KARAARSLAN, Aksaray 2019

ÖZET

Devrinin büyük âlimlerinden olan İsmâil el-Konevî'nin (ö. 1195/1781) kaleme aldığı risâleleri kelam ilmine dâir mühim meseleleri açıklığa kavuşturmaktadır. İsmâil Efendi yer yer el-Beydâvî (ö. 684/1286) tefsîri üzerine yaptığı hâşiyeye ilâvelerde bulunmakta, yer yer de müstakil konuları ele almak suretiyele gerekli alıntıları yaparak sorulan sorulara cevap vermektedir.

Çalışmada sekiz risâlenin tahkîkini yapılmıştır. İsmâil el-Konevî birinci risâlesinde kelime-i tevhîdi, ikinci risâlesinde Allah Teâlâ'nın ilminin herşeyi kapsamasını, üçüncü risâlesinde kıyametten sonra tekrar dirilmenin cisimle olmasını, dördüncü risâlesinde mükelleflerin tâkatinin yetmeyeceği şeylerden sorumlu olup olmamasını, beşinci risâlesinde Kur'ân'ın mukadderâtını, altıncı risâlesinde ﴿يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ (el-Bakara, 2/9) âyetinin içerdiği kelâmi konuyu, yedinci risâlesinde ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ (el-Enbiyâ, 21/22) âyetindeki kelâmi konuyu, sekizinci risâlesinde de Allah Teâlâ'nın ilmini ele almaktadır.

Eserlerin tahkîkinde, bulduğumuz yazma eserlerin dört tanesinden istifâde edilmiştir. Bu nüshalardan س harfiyle işaret edilen İstanbul nüshası, ر harfiyle işaret edilen Kayseri nüshası, ص harfiyle işaret ettiğimiz Köprülü Ktp. nüshası ve ك harfiyle işaret edilen Süleymaniye Kılıç Ali Paşa nüshasıdır.

Tahkik yapılırken alıntı eserlerin kaynakları ve yeri belirtilmiş, meşhur olmayan kişiler hakkında bilgi verilmiştir.

Bilim Kodu:

Anahtar Kelimeler: İsmâil el-Konevî, el-Beydâvî, Risâle, Tefsir, Kelam

Sayfa Adedi: 131

Danışman: Dr. Öğretim Üyesi Hasan Uçar

AKSARAY UNIVERSITY

GRADUATE SCHOOL OF SOCIAL SCIENCES

THE INVESTİGATİONS OF THE WORKS OF ISMAEL AL-QONAWİ ON SCİENCE OF DİSCOURSE (KALAM)

(Master Thesis)

Ahmet KARAARSLAN, Aksaray 2019

ABSTRACT

The main purpose of this study is to make the great Islamic scholar Ismael Al-Qonawi (b. 1195/1781) recognized by scholars and to bring his works of the Science of Discourse in today and to present them to the benefit of the scholars.

Ismael Efendi, because he is one of the great scholars of the era, clarifies the important issues of the science of discourse by his papers that he wrote. Ismael Efendi sometimes adds to his annotation on al-Beydâvî's commentary (Tafser) (b.684/1286) and sometimes he deals with individual issues. He makes the necessary quotations and answers the questions asked.

The papers that we work and examine are eight pieces: In the first paper, he deals the word of tawhid; in the second paper, the science of Allah encompasses all things; in the third paper, the resurrection in the doomsday to be with the body; in the fourth paper, whether or not the obligants are responsible for the things that they cannot condone; in the fifth paper, the destiny of Quran; in the sixth paper, the subject of discourse including the verse ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾[البقرة، **2** /**9**]; in the seventh paper, the subject in the verse ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾, [الأنبيآء، **21** /**22**] and finally, in the eighth paper, the science of Allah the Greatest.

In the examination of the works, we benefitted from three of the works that we found. These copies are the copy of Istanbul indicated in the letter س, the copy of Kayseri indicated with the letter ر, and the copy of Süleymaniye Kılıç Ali Pasha indicated in the letter ك.

The sources and place of the quoted works were stated during the investigation. It is informed about unrecognized people.

Science Code:
Key Words: İsmell al-Qonawi, al-Beydâvî, Paper, Commentary, Science of Discourse (Kalam)
Page Number:
Supervisor: Asist. Prof. Hasan UÇAR

İÇİNDEKİLER

KISALTMALAR

A.y.	: Aynı yer
(a.s.)	: aleyhi's-selam
b.	: bin, ibni
Bld.	: Belediyesi
Ef.	: Efendi
T.D.V.	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
Ktp.	: Kütüphâne- Kütüphânesi
nr.	: Numara
neş.	: Neşriyat
ö.	: ölüm tarihi
Rşd.	: Râşid Efendi Kütüphanesi
s.	: Sayfa
Yay.	: Yayınları
ت.	:توفي
د. ت.	: دون تاريخ نشر
د. م.	: دون مكان نشر
د. ن.	: دون ناشر

ÖNSÖZ

Osmanlı döneminde kelâm âlimleri tarafından şerh ve hâşiye formatında birçok eser kaleme alınmıştır. Mehmed Tâhir Efendi (ö. 1926) **Osmanlı Müellifleri** adlı eserinde kelâmla ilgili kitap ve risale kaleme alan beş yüz elli kadar müellif ve eserlerinden bahsetmektedir.[1]

İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781) Osmanlı döneminde III. Mustafa (ö. 1187/1774) ve I. Abdülhamid (ö. 1203/1789) devrinde yaşayan âlimlerindendir.

Konyalı İsmâil Efendi, Osmanlı dönemindeki diğer kelâm âlimleri gibi şerh ve hâşiye formatındaki eserlerini, daha çok el-Curcânîye (ö. 816/1413) ait olan **Şerhu'l-Mevâkıf** üzerine yazmıştır. Bununla birlikte et-Teftâzânî'ye (ö. 792/1390) ait olan **Şerhu'l-'Akâid** ve **Şerhu'l-Mekâsıd**, İsfehânî'nin (ö. 501/1108) **Şerhu't-Tevâli'** ve **Şerhu't-Tecrid**, ed-Devvânî'nin (ö. 907/1502) **Şerhu'l-'Akâidi'l-'Adudiyye** üzerine de çalışmalar yapılmıştır.[2]

İsmâil el-Konevî, tefsir ilmine dâir el-Beydâvî'nin (ö. 685/1286) **Envâru't-Tenzil ve Esrâru't-Te'vil** adlı tefsîri üzerine **Hâşiyetu'l-Konevî 'ala Tefsîri'l-Beydâvî** adında bir hâşiye, kelam ilmine dâir ise kısa kısa risâleler kaleme almıştır.

Bu çalışmada öncelikle İsmâil Efendinin (ö. 1195/1781) hayatı, eserleri, hocaları ve talebeleri ele alınmış, daha sonra kelam ilmine dâir yazdığı sekiz risâlenin tahkîki yapılmıştır.

Çalışma dirâse ve tahkik olmak üzere iki kısımdan oluşmaktadır. Dirâse kısmı altı bölümü kapsamaktadır. Birincisinde müellifin yaşadığı dönem, ikincisinde hayatı, ilmî kişiliği, hoca ve talebeleri, üçüncüsünde müellifin eserleri, dördüncüsünde tahkîkini yaptığımız risâlelerin konuları ve içerikleri, beşincisinde tahkik yapılırken kendisinden istifâde edinilen nüshalar ve özellikleri, altıncı bölümde ise tahkik yapılırken izlenilen yöntem hakkında bilgi verilmiştir.

Tahkik kısmına ise fotoğrafları ile üç ayrı nüshanın tanıtımı yapıldıktan sonra başlanmış, risâlelerin Arapça metninin edisyon kritiği yapılmış, gerekli dipnotlar ve açıklamalar ile kapalı görülen konular izah edilmiştir.

Ahmet Karaarslan

Antalya, 2019

---

[1] Bursalı Mehmed Tâhir, **Osmanlı Müellifleri**, Matbaa-i Âmire, İstanbul 1914.

[2] M.Sait Özervarlı, **Osmanlı'da İlm-i Kelam Âlimler, Eserler, Meseleler**, İstanbul 2016, 8.

GİRİŞ

I. Araştırmanın Konusu

İslam dini üç önemli unsurdan oluşmaktadır. Bunlar iman, islam ve ihsandır. Her bir unsur kendiyle alâkalı ilimleri içinde barındırır. İman unsuru da inanç ile ilgili yani kelâmî konuları haizdir.

İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781) Kelam ilimleri içerisinde olan konulara dair risaleler kaleme almıştır. Çalışmada tahkik edilen bazı önemli meseleler içerisinde şunlar vardır:

- Kelime-i tevhid risalesi

Bu konu içerisinde kelime-i tevhidin manası, lafız yönüyle i'râbı gibi meseleler yer almıştır.

- Allah Teâlâ'nın ilmine dair risale

Bu risalede Allah Teâlâ'nın ilim sıfatının külliyat ve cüziyyattan olan herşeyi kapsayıp kapsamadığı konu edilmiştir. Bununla bağlantılı olarak bu risalede ayrıca Allah'ın yarattığı şeyler en mükemmel haliyle mi yaratılmıştır yoksa daha mükemmeli olabilir mi? meselesi incelenmiştir.

- Haşrin mahiyetine dair risale

Bu risalede ölümden sonra tekrar dirilmenin (haşir) rûhen ve cismen olup olmadığı konu edilmiş, önceki peygamberlerin ümmetlerine nasıl bir haşirden bahsettikleri üzerinde durulmuştur.

- Teklîfi mâ lâ yutâk risalesi

Kişinin gücünün yetmeyeceği işlerle sorumlu olup olmadığının ele alındığı bu risalede Mâturidîler ve Eş'arîler arasında cereyan eden tartışmalara ve fikir ayrılıklarına değinilmiştir.

- Kur'ân'ın îcâzı ve hazfe dair risale

Kur'ân belâgatı en yüksek bir kitaptır. Bu belâgat sanatlarından biri de hazif sanatıdır. Hazifde cümlenin manasının tamamlanması için hazif bulunan yere cümleye uygun harf, kelime veya cümle takdir edilmektedir. İslam fıkhında namazın Kur'ân'la kılınması veya Kur'ân'a abdestsiz dokunmakla ilgili bazı hükümler vardır. Bu risalede takdir edilen kelime ve cümlelerde hazfin belirleyiciliği konu edinilmiştir.

- يخادعون الله âyetine dair risale

Bu risale Bakara Suresi 9. âyette geçen münafıkların Allah'ı aldatma konusunu ele almaktadır.

- لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا âyetine dair risale

Allah Teâlâ'nın vahdâniyetini ispatlama sadedinde Enbiya suresi 22. âyet bu risale bağlamında değerlendirilmiştir.

- Allah'ın ilminin sonsuzluğuna dair risale

Bu risalede Allah'ın ilminin sonsuzluğu ispat edilmeye çalışılmıştır. Farklı görüş ve ekoller konu bağlamında değerlendirilmiş, konunun kaderle ilişkisi geniş bir şekilde ele alınmıştır.

II. Araştırmanın Önemi ve Amacı

Kelâm ilmi içerisindeki bazı konular anlaşılması zor, tartışmaya açık, îzaha muhtaç konulardır. İşin ehli olan ve kelâm ilminde otorite sayılan büyük âlimlerin o konulardaki açıklamalarına her zaman ihtiyaç duyulmuştur.

Osmanlı Devleti, İslâm'a ait ilimlerin öğrenilmesine, öğretilmesine her zaman destek olmuştur. Dolayısıyla kendi bünyesinde, bilinmesi gereken ilimlerde âlimler yetiştirmiş, önemli mevkîlere getirmiş, yeri geldiğinde ve gerekli görüldüğünde sarayda tartışmalar düzenlemiş ve yukarıda bahsi geçen konularda îzaha muhtaç meselelere açıklık getirilmesini sağlamıştır. Saray dışında da âlimlerin kitap yazmalarını desteklemiş ve ilmin yayılmasını sağlamıştır.

İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781), Osmanlı döneminde kıymet verilen ve önemli mevkîlere getirilen mümtaz âlimlerden birisidir. el-Beydâvî'nin (ö. 684/1286) tefsîrine yazdığı **Hâşiyetu'l-Konevî** diye bilinen eserinde olduğu gibi tahkikini yaptığımız müstakil risalelerinde de kapalı gördüğü konulara açıklık getirmiştir.

Bu çalışmanın amacı öncelikle İsmâil el-Konevî'nin ilim ehli tarafından risaleleriyle hatırlanmasını sağlamak, müstakil olarak yazdığı bu risâleleri kütüphânelerin tozlu raflarından çıkartıp ilim ehline sunmak, okunmasını sağlamak, bugünde canlılığını koruyan bazı meselelerin İsmâil el-Konevî'nin yaklaşımıyla anlaşılmasını sağlamaktır.

III. Araştırmanın Yöntemi

Çalışmamızın dirase kısımında, kendi dönemindeki âlimlere de rehberlik etmiş olan İsmâil el-Konevî tanıtılmış, doğum-vefat yeri ve zamânı hakkında bilgi verilmiştir. Yazdığı eserler ve yaptığı görevler belirtilmiş, kendisini yetiştiren hocalar ve yetiştirdiği talebeler tanıtılmıştır.

Öncelikle kelâm ilmine dair risalelerin özelliklerine değinilmiş sonra seçilen nüshaların bilgileri ve metinleri hakkında bilgi verilmiştir. Yine bu bölümde müellifin diğer eserlerinin isimlerine de yer verilmiştir.

İsmâil el-Konevî'nin kelâm ilmiyle alâkalı eserlerinin tahkîki, nüshalar arasından seçilmiş olan üç nüshadan bir ana nüsha belirlendikten sonra ortak metin çıkartılarak yapılmıştır. Tahkîk yapılırken İslamî Araştırmalar Merkezi'nin (İSAM) esaslarına uyulmuştur.

İSMÂİL el-KONEVÎ, HAYATI, ESERLERİ VE KELÂMA DÂİR RİSÂLELERİNİN TAHKÎKİ

1. İsmâil el-Konevî'nin Yaşadığı Dönemde Osmanlı Devleti

Şahısları, eserlerini ve görüşlerini sağlıklı bir şekilde anlayabilmek ve değerlendirebilmek için onların doğduğu ve yaşadığı ortam ve şartlarını bilmek gerekir. Şüphesiz İsmâil el-Konevî (ö. 1195/1781) de doğduğu ve büyüdüğü ülke şartlarından etkilenmiştir.

İsmâil el-Konevî'nin (ö. 1195/1781) doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir. Ancak genel itibariyle yaşadığı dönem, Osmanlı sultanlarından II. Mustafa'nın (ö. 1114/1703) saltanat dönemine denk gelmektedir. II. Mustafa'dan (ö. 1114/1703) itibâren vefat ettiği I. Abdülhamid (ö. 1203/1789) dönemine kadar tarihe bir göz atmak dönemi tahlil etmek adına faydalı olacaktır.

İsmâil el-Konevî'nin yaşadığı dönem Osmanlı Devleti'nin gerileme dönemine rastlamaktadır. Zira II. Mustafa (ö. 1114/1703) zamanında yapılan Karlofça Antlaşması (1699) ile IV. Mustafa (ö. 1222/1808) zamanında yapılan Yaş Antlaşması (1792) arası Osmanlı için Gerileme Dönemidir.[3]

18. yy.'da Osmanlı Devleti dış politika olarak Karlofça (1699) ve İstanbul Antlaşmalarıyla (1724) kaybedilen yerleri geri almak ve mevcut toprakları korumak amacıyla batıda Avusturya ve Venedik, kuzeyde Rusya ve doğuda İran ile savaşlar yapmıştır. İç politika da ise Pasarofça Antlaşması (1718) itibariyle Avrupa'dan geri kalındığı kabul edilmiş ve yapılan ıslâhatlarda Avrupa örnek alınmıştır.[4]

İsmâil el-Konevî'nin bu ülke şartlarında siyasete girmeyip kendisini ilme adadığı, tedrisatla meşgul olduğu kaynaklarda geçmektedir.[5]

---

[3] Mustafa Cezar, **Mufassal Osmanlı Tarihi**, Baba Matbaası, 1960, 4, 2252.
[4] Aynı yer.
[5] Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Murâd el-Hüseynî el-Muradî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer**, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyyi, 1988, 1, 258; İsmâil b. Muhammed Emin b. Mir Selîm el-Bâbânî el-Bağdâdî, **Hediyyetu'l-Ârifin Esmâi'l-Muellifin ve Âsâri'l-Musannifîn,** Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabiyy, Beyrut 1951, 1, 222.

2. İsmâil el-Konevî'nin Hayatı, Hocaları ve Öğrencileri

2.1. İsmi, Hayatı ve İlmî Kişiliği

Müellifin tam adı, İsmâil Vehbî b. Muhammed b. Mustafa olup Ebu'l-Müftî ve İsâmu'd-Din lakaplarıyla anılmaktadır.[6]

İsmâil Efendi, (ö. 1195/1781) doğum tarihi tam olarak bilinmemekle beraber, el-Konevî nisbesinden de anlaşılacağı üzere Konya'da doğmuştur. Eğitimine Konya'da başlayan İsmâil Efendi (ö. 1195/1781) eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek orada talebe okutmaya başlamıştır. Zamanla İstanbul'daki ve diğer yerlerdeki âlimler arasında nâmı yayılmış, meşhur olmuştur.[7]

İsmâil el-Konevî'ye imam (önder), müfessir, büyük âlim, allâme (birçok ilimde ilerleyen), şeyh, muhakkik, fehhâme (ince meseleleri çözebilecek ince anlayışa sahip) gibi nitelendirmelerde bulunulmuş; kendisi usul ve mantık ilimlerinde bir derya, aklî ve naklî ilimlerde güzîde bir kişi olarak tanınmıştır.[8]

İsmâil el-Konevî'nin nâmı ve şöhreti saray tarafından da duyulmuştur. III. Mustafa Han (ö. 1187/1774) O'nun bu ilmî derecesinin yüksekliği sebebiyle kendisini "Muallimlerin (ders veren, talebe yetiştiren âlimlerin) Reisi" olarak tâyin etmiştir.[9] III. Mustafa da (ö. 1187/1774) onun sohbetlerinden haz almış ve derslerine katılmıştır.[10] III. Mustafa'nın (ö. 1187/1774) ardından I. Abdülhamid'in (ö. 1203/1789) sevgisini de kazanan İsmâil el-Konevî'nin sohbetleri padişah tarafından ilgi görmüştür.

İsmâil el-Konevî 1194/1780 senesinde hacca gitmek istediğini Sultan Abdülhamîd'e (ö. 1203/1789) bildirince sultanın emriyle onun için özel bir hac kâfilesi hazırlanmıştır. Kâfile Ramazan ayında Şam'a ulaşmıştır. İsmâil Efendi Şam'da Molla Es'ad b. Halil es-Sıddık'ın evinde misafir olarak kalmıştır.

İsmâil el-Konevî'nin Şam'da kaldığı süre içerisinde **Silku'd-Durer** kitabının sahibi olan Seyyid Muhammed Murâdi'den (ö.1206/1791) az da olsa ilim tahsil etmiş, sohbetlerine katılmıştır.[11]

İsmâil el-Konevî bir süre Şam'da kaldıktan sonra tekrar hac yolculuğuna çıkıp hac görevlerini îfâ etmiş, dönüşte 1195/1781 senesinin Safer ayında, [12] Şam yakınlarında hastalanan İsmâil

[6] el-Bağdâdî, 1, 222; Ömer Rıza Kehhâle, **Mu'cemu'l-Muellifîn**, Müessesetu'r-Risâle, Dimaşk 1957, 2, 294.
[7] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer**, 1: 258.
[8] Aynı yer.
[9] Aynı yer.
[10] Aynı yer.
[11] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1: 258.
[12] Bağdâdî, 1, 222; Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1: 258.

Efendi (ö. 1195/1781) Sâlihiye denilen yerde Hakk'ın rahmetine kavuşmuştur. Orada bulunan Kasyun dağlarının eteklerindeki Zülkifl'in (a.s.) makâmının da bulunduğu mezarlığa defnedilmiştir.[13]

III. Mustafa'nın ve I. Abdülhamid'in derslerine katıldığı ve sohbetlerini dinlediği İsmâil el-Konevî'nin pâdişahın huzurunda yapılan ve "Huzur Dersleri" adıyla bilinen sohbetlere tâlip (muhâtap) olarak iştiraki,[14] onun saray nezdinde ne derece itibar gördüğünü göstermektedir.

Bu noktada Padişahın belirlediği bir mekanda dar çerçevede ilim ehli ve saraydan mümtaz kişilerin katıldığı "Huzur Dersleri"nden bahsetmek yerinde olacaktır.

Huzur Dersleri: Osmanlı Devleti'nde 1759'dan 1924 yılında hilâfetin kaldırılmasına kadar Ramazan ayında pâdişâhın huzurunda yapılan tefsir derslerine "Ders-i Huzûr-u Hümâyun" denir.[15]

Başlangıç ve esas teşkil etmesi bakımından önemli olan ilk huzur derslerinin zamanı, mekânı, iştirakçileri ve bunlara yapılan ihsanlar hakkında *III. Mustafa Rûznâmesi*'nde önemli bilgiler bulunmaktadır. Huzur derslerinde dersi takrir eden âlime "mukarrir, müzakereci "derse katılan diğer hocalara ise başta "tâlip" daha sonraları ise "muhâtap" denilmiştir. İlk derste Fetva Emîni Ebûbekir Efendi (ö. 1230/1815) mukarrir, Nebih Mehmed, Konevî İsmâil Efendi, (ö. 1195/1781) Müzellef ve İdris Efendiler de tâlip (muhâtap) olmuşlardır.[16] Dersler genellikle Kâdî Beydâvî tefsîrinden yapılmıştır.[17]

2.2. Hocaları

İsmâil Efendi'nin (ö. 1195/1781) Konya'da kendisinden ders aldığı ancak haklarında bilgi sahibi olamadığımız hocaları arasında Şeyh Mustafa el-Konevî, Şeyh Halil el-Konevî, Muslihiddin Mustafa Maraşî ve Allâme Abdülkerim el-Konevî, Ebû Abdillah Mahmûd b. Muhammed el-Antâkî gibi âlimler vardır.[18]

2.3. Talebeleri

İsmâil el-Konevî, Konya'daki eğitimini tamamladıktan sonra İstanbul'a giderek orada çeşitli medreselerde dersler vermiştir. Sohbetlerinden nice âlimler istifâde etmişlerdir. Sultan III. Mustafa (ö. 1187/1774) ve I. Abdülhamid de (ö. 1203/1789) kendisini çok

---

[13] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1: 258; Kehhâle, 2: 294.
[14] Mehmet İpşirli, "Huzur Dersleri", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 18, 441.
[15] Aynı yer.
[16] İpşirli, 442.
[17] Aynı yer.
[18] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1, 258.

sevmiş ve derslerine katılmışlardır. Her iki pâdişah hakkında ilgili eserlerde yeterli bilgi[19] mevcut olduğu için şimdi el-Konevî'nin onlar dışındaki talebelerinden bahsedilecektir.

İsmâil Efendi'den ders almış kişilerden bazıları şunlardır:

2.3.1. Seyyid Muhammed Halîl el-Murâdî (ö. 1206/1791)

Aslen Buhâralı olup Şam'da dünyaya gelmiş olan Muhammed Halil, (ö.1206/1791) seyyid olması cihetiyle el-Hüseynî, babasının dedesinin Nakşibendî-Müceddidî şeyhi Murad Buhâri olması cihetiyle de Murâdî ve Buhârî nisbelerini kullanmıştır. Dînî ilimleri tahsil etmesinin ardından 1191/1777 yılında Emeviye Câmii Nâzırlığına, ardından 1192/1778 yılında Dimaşk (Şam) Hanefî Müftülüğüne, daha sonra da 1200/1786 yılında Dimaşk Nâkib'ul-eşraflığına getirilmiştir. 1791 yılında Halep'te vefat etmiştir.[20]

el-Murâdî şu eserleri yazmıştır;

- **Arfu'l-Beşâm fî Men Veliye Fetvâ Dimaşkı'ş-Şam**

Yavuz Sultan Selim (ö. 926/1520) döneminden itibaren Dimaşk Müftülüğü yapmış kişiler hakkında yazılmıştır.

- **Mu'cem**

Görüştüğü âlimler hakkında bilgi veren bir eserdir.

- **İthâfu'l-Ahlâf bi-Evsâfi'l-Eslâf**
- **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karni's-Sânî Aşer**[21]

12. (13.) yy.da yaşamış olan 765 kadar âlim, kadı, sûfî, edip ve şâirlerin biyografisinin yer aldığı eserdir.[22]

İsmâil Efendi (ö. 1195/1781) hacca giderken Şam'da mola verdiklerinde Murâdî, (ö.1206/1791) az da olsa kendisinden ilim almış, sohbetlerine katılmıştır.[23]

2.3.2. İsmâil Müfîd Efendi (ö. 1217/1803)

İstanbul Davudpaşa'da 1132/1720 yılında doğmuş olan İsmâil Müfîd Efendi, (ö. 1217/1803) İsmâil Efendi (ö. 1195/1781) ve diğer hocalarından dînî ilimleri tahsîl etmiş, ardından Eğrikapılı Râsim Efendi'den sülüs ve nesih meşkederek icâzet almıştır.

Eğitiminin ardından Hekimoğlu Ali Paşa Kütüphânesi'nde Hâfız-ı Kütüb olarak çalışmış, 1759 yılında Hâric-i Ru'ûs Pâyesi ile Müderrisîn zümresine katılmış ve Davud Paşa Câmi'nde

[19] Ziya Nur Aksun, **Osmanlı Târihi**, Ötüken Neş., İstanbul 2010, 385; Kemal Beydilli, "Mustafa III" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 31, 280.; Münir Aktepe, "Abdülhamid I" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 1, 213.

[20] Sedat Şensoy, "Silkü'd-Dürer", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 37, 205.

[21] Aynı yer.

[22] Aynı yer.

[23] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1: 258.

âmme derslerine çıkarak ilim neşretmeye başlamıştır. 1786-1787'de İlmiyye kadrosuna geçerek 1796/1797 yılında Edirne Mollası olmuş, ertesi sene Mekke Pâyesi'ni elde etmiştir. Akabinde Üsküdar Kadısı olmuş iken 1217/1803 yılında vefat etmiştir.[24]

2.4. İsmâil el-Konevî'nin Eserleri

Zikredilecek olan eserlerden **Hâşiyetun 'alâ Envâri't-Tenzîl lil-Beydâvî**, **Hâşiyetun 'ale'l Mukaddemâti'-Erba' li Sadri'ş-Şerîati, er-Risâletu'z- Dâdiyye, er-Risâletu'l-İlmiyye, Şerhu Erba'îne Hadîsen, Şerhu Dîvânı Hâfız eş-Şîrâzî** eserlerinin müellife nisbeti kaynaklarda[25] geçmektedir. Geri kalan eserlerin ise müellife âidiyeti sadece metin içerisinde İsmail El-Konevî'nin adının zikredilmesiyle sabittir.

2.4.1. Hâşiyetun 'alâ Envâri't-Tenzîl lil-Beydâvî

İsmâil Efendi'nin en meşhur eseri olup Beydâvî (ö. 684/1286) tefsîri üzerine hâşiye olarak yazılmıştır. Eser, 20 cilt halinde matbu halde de bulunmaktadır. Yazma eser halinde ise; Beyazıd Devlet Ktp. (Beyazıd) nr. 658; (Veliyüddin Efendi) nr. 297, 298, 299, 3744, 3745, 3746, 3747, 3748, 3749, 3750, 3866, 3867, 3868, 3869, 3870, 3871, 3872; Süleymâniye Ktp. (Ayasofya) nr. 437, 443; (Düğümlü Baba) nr. 35; (Hacı Mahmud Ef.) nr. 35; (Hamidiye) nr. 164; (İbrahim Efendi) nr. 110; (Lâleli) nr. 314; (Nafiz Paşa) nr. 81; (Pertevniyal) nr. 113; (Reşid Efendi) nr. 1412, 1417; (Tırnovalı) nr. 142, 149; (Yahya Tevfik) nr. 1364; (Yeni Medrese) nr. 1763; Âtıf Efendi Ktp. (Âtıf Efendi Eki) nr. 1309 (aynı isim ve sayıda 7 adet yazma eser vardır); Köprülü Ktp. (Mehmed Âsım Bey) nr. 18, 19, 20; Edirne Selimiye Ktp. nr. 232, 233; Amasya İl Halk Ktp. nr. 41; Tekeli Halk Ktp. nr. 70, 78, 72, 893, 66, 79, 70, 69; **Hâşiye Alü'l-Kadı Beydavi** adıyla Râgıp Paşa Ktp. 117; **Hâşiye Ale't-Tefsir el-Kadi Beydâvî** adıyla Râgıp Paşa Ktp. nr. 1494'de kayıt altındadır.

2.4.2. Hâşiyetun 'ale'l Mukaddemâti'-Erba' li Sadri'ş-Şerîati

Bu eser, **Risâle ale'l-Mukaddimâti'l-Erba' mine't-Tavzîh** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kasîdecizâde) nr. 183; (Nâfiz Paşa) nr. 232 de kayıt altındadır.

2.4.3. er-Risâletu'd- Dâdiyye

Risâle **er-Risâletu'z-Dâdiyye** adıyla Konya Bölge Ktp. nr. 226'da bulunmaktadır. **Risâle fî'd-Dadi's-Sahiha** ve **Risâletu'd-Dadiyye** adı altında ise Süleymâniye Ktp. (Fatih) nr. 68; (İbrâhim Efendi) nr. 32; (İzmir) nr. 788'de bulunmaktadır.

2.4.5. er-Risâletu'l-İlmiyye

[24] Mehmed Tâhir Efendi, 1, 243; Mehmed Süreyya, **Sicilli Osmânî**, Tarih Vakfı Yurt Yay., İstanbul 1996, 4, 1213.

[25] Murâdî, **Silku'd-Durer fî A'yâni'l-Karnı's-Sânî Aşer**, 1: 258; Bağdâdî, 1, 222.

Bu risâle Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; Amasya İl Halk Ktp. nr. 1785; İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 1040/06; ***Risâle fi ilm-Allah Te'ala*** adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 942/29; ***Risâle fî İlmillah Teâlâ*** adıyla Süleymâniye Ktp. (Giresun Yazmalar) nr. 101; Konya Bölge Ktp. 226; ; ***Şerhu Risâleti'l-İlmi'l-Kadim*** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; ***Risâle fi'l-İlm*** adıyla Kayseri Rşd. (Râşid Efendi) nr. 59; ***Risâletu İlm-i Kelâm*** adıyla Milli Ktp. nr. 5283-03'de kayıt altındadır.

2.4.6. Risâletu't-Tevhid

Bu risâle Süleymâniye Ktp. (Giresun Yazmalar) nr. 3573, 101; Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; **Şerh-u Kelimeti't-Tevhîd** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; **Risâle fî Kelimeti't-Tevhid** adıyla Süleymâniye Ktp. (Şehid Ali Paşa) nr. 2787; Konya Bölge Ktp. nr. 226; **Risâle Kelimet et-Tevhîd** adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/01, 152/01'de kayıt altındadır.

2.4.7. 'İlmullahi Teâlâ Şâmilun li-Cemî'l-Kulliyâti ve'l-Cuziyyât

Bu risâle**, Risâle Beyâni İlmihi Teâlâ bi'l- Kulliyyat ve'l-Cuziyyat** adıyla Süleymâniye Ktp. (Şehid Ali Paşa) nr. 2787; **Risâle fî Beyâni Tealluki İlmihi Teâlâ ale'l-Cuz'iyyat ve'l-Kulliyat** adıyla Köprülü Ktp. (Mehmed Âsım Bey) nr. 523, **Risâle fî Kavli'l-Gazâlî Leyse fi'l-İmkan Abdea Mimma Kan** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; ***Risâle fî*** **kavlihi Teala "fe sevvahunne sab'a semavat ve huve bi-kulli şey'in alim**" adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/02, 152/02'de kayıt altındadır.

2.4.8. Risâle fi'l-Meâdi'l-Cismânî

Risâle, Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570**; Risâle fî İsbâti'l-Maadi'l-Cismânî ve'l-Haşri'l-Bedeni** adıyla Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; **Risâle fî enne sair el-kutub es-semaviye hel yuhbir bi-mead el-cismani em la** adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/03, 152/03'de kayıt altındadır.

2.4.9. Risâle fî Teklîfi Mâ Lâ Yutâk

Bu risâle, Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; **Risâle fî Mâ Lâ Yutak** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; **Risâle fi't-teklif bimâ lâ yutâk** adıyla (Giresun İl Halk Ktp) nr. 3573/4; Konya Yusuf Ağa Ktp. 420/5, 403/5; **Risâle fî Beyâni Merâtibi Mala Yutak** adıyla Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 971/4, 948/3; **Risâle teklif ma la yutak** adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/04, 152/04'de kayıt altındadır.

2.4.10. Risâle fî Mukadderâti'l- Kur'ân

Bu risâle, Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; **Risâle fî Mukadderâti'l-Kur'an min Medlugâti'l-Kur'an la Mine** adıyla Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; Çorum Hasan Paşa İl Halk Ktp. nr. 948/4, 971/5; Millî Ktp. Yazmalar Koleksiyonu 1006/19; Konya Yusuf

Ağa Ktp. 403/6, 420/6; **Risâle fi enne mukadderat el- Kur'an hel hiye min el-Kur'an em la** olarak İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/05, 152/05'de kayıt altındadır.

2.4.11. Hâşiyetu Keşşâf fî Âyeti Yuhâdi'ûnellah

Bu eser, **Tefsîru Kavlihi Teâlâ Yuhâdiûnellah** adıyla Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570; **Risâle ala Tefsîri'l-Keşşâf ala Kavlihi Teâlâ** adıyla Kayseri Rşd. Ktp. (Râşid Efendi) nr. 59; **Risâle fi kavlihi Teâla "Yuhadiuna'llahe ve'llezine amenu**" adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/06, 152/06'da kayıt altındadır.

2.4.12. Şerhu's-Şemsiye

Risâle, Kastamonu Ktp. nr. 2705/01'de kayıt altındadır.

2.4.13. Tefsîru Âyeti Lev Kâne fîhimâ Âlihetun illallahu

Bu risâle, **Risâle ala Tefsîri'l-Beyzâvî fî Kavlihi Teâlâ** adıyla Kayseri Rşd. (Râşid Efendi) nr. 59; **Risâle fî Kavlihi Teâlâ LevKâne Fîhimâ Âlihetün İllallaü** adıyla Kayseri Rşd. (Râşid Efendi) nr. 59; Âtıf Efendi Yazma Eser Ktp. nr. 1254/5; Konya Yusuf Ağa Ktp. nr. 402/2; **Risâle fî tahkik kavlihi Teâla "Lev kane fihima alihetün illa'llahu le-fesedeta**" adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/07'de kayıt altındadır.

2.4.14. 'İlmullahi Şâmilun li-Umûrin Ğayri'l-Mutenâhî

Bu eser, **Tahkîku'l-İlmi'l-Kelâm ve Tezyîfi'l-Makali'l-Celal** adıyla Manisa İl Halk Ktp. nr. 1001/2; **Risâle fi enne ilm-Allah Teala teteallak bi'l-umur gayr mütenahiye min cihed tasdik ve't-tasavvur ve şerhi** adıyla İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/09'da kayıt altındadır.

2.4.15. Tefsîru Sûreti'l-Fâtiha

Eser, Beyazıd Devlet Ktp. (Veliyüddin Efendi) nr. 300'de kayıt altındadır.

2.4.16. Risâle fî Enne'l-İlme Tâbiun li'l-Ma'lum

Eser, Süleymâniye Ktp. (Kılıç Ali Paşa) nr. 570'de kayıt altındadır.

2.4.17. Risâle fî Kavlihi Teâlâ "Elif Lâm Râ Tilke Âyât el-Kitab el-Mubin"

Bu eser, İstanbul Büyükşehir Bld. Ktp. nr. 105/08'de kayıt altındadır.

2.4.18. Şerhu Dîvânı Hâfız eş-Şîrâzî

2.4.19. Şerhu Erba'îne Hadîsen

3. İsmâil el-Konevî'nin Kelâma Dair Risâleleri

Bu çalışmada İsmâil el-Konevî'nin sırasıyla şu risâleleri tahkik edilerek, istifadeye sunulmuştur.

1. **Risâletu't-Tevhid**

Bu risâlede İsmâil el-Konevî, Kelime-i Tevhid'in, îman esasının temeli olması sebebiyle mânâsını bilmenin öneminden bahsetmektedir. Ardından Kelime-i Tevhîd'in 'irâbından ve bu konuda âlimler arasındaki ihtilaflardan, hangi mânânın akîde için uygun olacağından bahsedip, katılmadığı görüşlere itiraz etmiş, savunduğu görüşleri destekleyici deliller getirmiştir.

2. 'İlmullâhi Teâlâ Şâmil'un li-Cemî'il-Kulliyâti ve'l-Cuziyyât

Müellif bu risâlesinde, Beydâvî'nin (ö. 684/1286) Bakara sûresinin 29. âyeti olan ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمٰوَاتٍ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [Bakara, 2/29] âyetinin tefsirine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Konuyu kelam ilmi açısından tahlil etmiş ve bu meyanda Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ليس في الإمكان أصلا أحسن منه ولا أتم ولا أكمل "Bu yaratılandan daha güzeli, daha tamam ve kâmil olanı mümkün değildir."[26] sözüne değinmiş ve bu sözden neyin kastedildiğini, nasıl anlaşılması gerektiğini îzah etmiş, ilgili sözün yanlış olduğunu iddia edenlerden alıntılar yapmış ve itiraz etmiştir.

Zîra felsefeciler ve Mu'tezile bu sözün yanlış olduğunu iddia etmişlerdir. Felsefecilere göre; bu söz Allah Teâlâ'nın kudretini sınırlandırmakta ki bu, Zat-ı İlâhî hakkında câiz değildir. Mu'tezile'nin iddiâsına göre ise; Allah Teâlâ'ya yaptığı işin en mükemmelini yapmak vaciptir.[27] Gazâlî'nin (ö. 505/1111) ifadesi ise bu vücûbiyete uygun değildir.[28]

İsmâil Efendi bu konuda Gazâlî'yi (ö. 505/1111) desteklemiş ve yapılan itirazlara cevap vermiştir.

3. Risâle fi'l-Meâdi'l-Cismânî

Şemseddin İsfehânî (ö. 688/1289) Beydâvî'nin (ö. 684/1286) ***Metâli'ul-Enzâr*** adlı eserine[29] şerh olarak yazdığı ***Şerhu't-Tevâli' (Metâli'ul-Enzâr)*** eserinde,[30] haşr (ölümden sonra tekrar dirilme) hakkında girilen ihtilaftan bahsetmiştir. Eserinde Tevrat ve İncil'de ölümden sonraki dirilmenin sadece rûhen olacağı bilgisinin yer aldığını, cismânî haşrin bu iki ilâhî kitapta yer

---

[26] Bu söz ليس في الإمكان أبدع مما كان olarak da zikredilmiştir. Gazâlî, **İhyâ Ulûmi'd-Din**, Dâru'l-Feyhâ, Dimaşk 2010, 5, 503.

[27] Avni İlhan, "Aslah", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara: 1989, 3, 495.

[28] Celaleddin es-Suyûtî, **Teşyîdu'l-Erkân fî Leyse fi'l-İmkân Ebde'u mimmâ Kâne**, İhyâ-u Turâsi'l-'Arabî, Halep 1998, 474.

[29] Yusuf Şevki Yavuz, "Tavâliu'l-Envar", **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 40, 180.

[30] Muhsin Demirci, "İsfahânî Mahmûd b. Abdurrahman" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 22, 509.

almadığını iddia etmiş, bununla birlikte Kur’ân’da hem rûhânî hem cismânî haşrin yer aldığını söylemiştir.[31]

İsmâil el-Konevî ise bu risâlesinde İsfehânî’nin (ö. 688/1289) Tevrat ve İncil’de “haşrin sadece rûhen olacağı yazılıdır” ifadesine itiraz etmiş ve kendisini destekleyecek deliller sunmuştur. Konu içerisinde önceki peygamberlerin kavimlerine bu haşri anlatıp anlatmadığı ve önceki kitaplarda nasıl geçtiği ile alâkalı açıklamalar da yer almaktadır.

4. Risâle fî Teklîfi Mâ Lâ Yutâk

Kelam ilminde tartışılan meselelerden birisi de “teklîfi mâ lâ yutâk” diye tabir edilen, kişinin gücünün yetmeyeceği iş ve amellerden sorumlu olup olmaması meselesidir.[32] Müellif risâlesinde bu konuyu irdelemiş, kişinin tâkatında olmayan işleri sınıflandırmış, ardından her bir kısmı incelemiş, konu hakkındaki ihtilafları da zikretmiştir. Tercih edilen görüşleri savunarak delillendirmiştir.

5. Risâle fî Mukadderâti’l- Kur'ân

Kur’ân ilimleri arasında Belâgat[33] ayrı bir öneme sahiptir. Sözcüklerin anlama uygunluğunu, sözün hatalardan korunmak için yerindelik (muktezâ-ı hâle uygunluk) şartlarını, ifadeyi duruma ve yere göre uyarlama ilkelerini inceleyen me‘ânî ilmi[34] içerisinde değerlendirilen hazf konusunun yine Belâgat ilmi içerisinde değerlendirilen ifâdeyi güzelleştirme usul ve kâidelerini konu edinen bedi‘ ilmi[35] ile de iritibatı bulunmaktadır. Bedî‘ ilmi cümlenin bir ahenk içerisinde hem lafız hem de mana yönünden kusursuz ve ma’kul olmasının usul ve kâidelerini inceleyen bir ilimdir.[36]

Hazif, bazı harfleri ve kelimeleri kullanmadan söz söyleme sanatıdır. Mesela, “ Her türlü hayır senin elindedir. Gerçekten sen herşeye kâdirsin” (Âli İmrân 3/26) meâlindeki ayette hayır zikredilmiş, şer hazfedilmiş.[37] Cümle içerisinde bu şekilde hazfedilme olan kelime veya cümleler mana itibariyle takdir edilmektedir.

---

[31] Şemseddin İsfahânî, **Metâli’ul-Enzâr ‘alâ Metni Tavâli’l-Envâr,** Dâru-‘l-Kütübî, 216.
[32] Mustafa Sinanoğlu, “Teklîf”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 40, 386; Nureddin Sâbûnî, **el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn**, Ankara 1995, 96.
[33] Hulusi Kılıç, “Belâgat”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 5, 380.
[34] Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer et-Teftâzânî, **Şerhu’l-Muhtasar alâ Telhîsı’l-Miftâh li’l-Hatîb el-Kazvînî fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’**, Mektebetu’s-Sahâbe, Gaziantep, 1, 34; Zafer Kızıklı, **Arap Dilinde Belâgat Bilimi Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme,** Ankara 2008, 135.
[35] Teftâzânî, 2, 235.
[36] Nasrullah Hacımüftüoğlu, “Bedi’”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 5, 320.
[37] İsmail Durmuş, “Hazif”, **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** TDV Yay., Ankara 1989, 17, 122-123.

İsmâil el-Konevî bu risâlesinde, Kur'an'da takdir edilen kelime ve cümlelerin Kur'ân'dan sayılıp sayılmayacağını, dolayısıyla Kur'ân'la ilgili hükümlerin, takdir edilen kelime ve cümlelere de taalluk edip etmeyeceğini irdelemiş ve konuyla ilgili görüşleri zikretmiştir.

6. **Hâşiyetu Keşşaf fî Âyeti Yuhâdi'ûnellah**

İsmâil el-Konevî bu risâlede **el-Keşşaf** tefsirinin sâhibi olan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) ﴿يُخَادِعُونَ اللّٰهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ [el-Bakara, 2/9] âyetindeki tefsîrinden alıntı yaparak konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur.

7. **Tefsîru Âyeti Lev Kâne fîhimâ Âlihetun İllallâh**

Bu risâlede İsmâil el-Konevî ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللّٰهُ لَفَسَدَتَا﴾ [Enbiya, 21/22] âyetinin kelam ilmi açısından tefsîrini yapmış, Allah Teâlâ'nın vahdâniyetini ispat sadedinde gerekli îzahlarda bulunmuştur.

8. **'İlmullâhi Şâmilun li-Umûrin Gayri'l-Mutenâhî**

İsmail el-Konevî bu risâlesinde Eş'arî kelamcı Celâleddin Devvânî'nin (ö. 908/1502) Alah'ın cüziyyâtı bilmesi ve haşrin cismânîliği konularındaki görüşlerine dair bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.

3.1. Tahkike Esas Nüshalar

İsmâil el-Konevî'nin eserlerinin yazma olarak nüshaları kütüphânelerimizde bulunmakla beraber maalesef müellif nüshası elde edilememiştir. Dolayısıyla elde mevcut nüshalar içerisinden hatası en az, yazısı güzel ve okunaklı, tarih bakımından eski, nâsihi belli olan nüshalar seçilerek tahkiki yapılmıştır. Bu risâleler tek bir kitap halinde kütüphanelerimizde bulunmaktadır. Söz konusu sekiz risâle için nüshalar içerisinden üç nüsha belirlenmiş, her nüshaya bir rumuz verilmiştir. Bu rumuz o nüshanın bulunduğu kütüphaneyi simgelemektedir. Bu nüshalar içerisinde birisi asıl kabul edilip diğerleriyle karşılaştırılmıştır. Tahkike esas nüshalar şunlardır:

1. س harfiyle işaret edilen ve diğer nüshalar arasından asıl olarak kabul ettiğimiz nüsha, İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı nr. 105'de kayıt altında olan nüshadır. Bu nüshada sekiz risâlenin tamamı sırasıyla mevcuttur. Yazısının düzgünlüğü, okunaklığı, nasihinin ve tarihlerinin belli olması, hataların az olması nedeniyle asıl nüsha kabul edilmiştir. Toplamda 63 varak olan nüshada altıncı risâlenin sonunda bu nüshanın Ramazan ayından hemen önce 1186/1772 yılının Kasım ayında yazılmış olduğu, son risâlenin sonunda da ilk

tahririn 1180/1767 yılında, ikinci tahririn ise Ömer b. Hacı Muhammed tarafından 1192/1778 yılında yazıldığı belirtilmiştir. Yedinci risâlenin ferağ kaydında ise Ömer b. Hacı Muhammed tarafından 1192/1778 yılında yazıldığı belirtilmiştir.

İlk sayfasında tehzip sanatı bulunmayan nüshada "minhuvat" denilen açıklamalar mevcuttur. 21 satır halinde yazılmış olan kitabın boyutu enine 21 cm olup, boyuna 32 cm.dir.

2. ر harfiyle işaret edilen ikinci nüsha, Kayseri'deki Râşid Efendi Yazma Eser Kütüphanesi nr.59'da bulunan nüshadır. Bu nüshada da tahkiki yapılan sekiz risâlenin tamamı mevcuttur. İstanbul nüshasında verilen tarihler burada da verilmiştir.

Bu nüshanın da yazıları açık, tarihleri ve nasihi belli olması sebebiyle tahkikte kullanılmıştır. Bununla birlikte yer yer eksikler ve metin işareti konulmamış yerler bulunmaktadır.

İlk sayfasının üstünde tehzip sanatı uygulanmış olup 23 satır halinde kaleme alınmıştır. Kenarlarda "minhuvat" denilen açıklamalar mevcuttur. Metinle şerh birbirinden kırmızı çizgi ile ayrılmıştır.

3. ص harfiyle kendisine işaret ettiğimiz nüsha **Risâle fî Beyâni Tealluki İlmihi Teâlâ ale'l-Cuz'iyyat ve'l-Kulliyat** adıyla Köprülü Ktp. (Mehmed Âsım Bey) nr. 523'te kayıtlı olan nüshadır. 1180 tarihli olan bu nüshadan sadece buradaki son risalede kullandık. Bu nüsha 23 satır halinde yazılmış olup kenarlarında hâşiyeler bulunmaktadır. Metin ile şerh birbirinden kırmızı çizgi ile ayrılmıştır.

4. İstifade edilen bir diğer nüsha ise ك harfiyle işaret edilen Süleymâniye Kütüphânesi Kılıç Ali Paşa Bölümü nr. 570'de bulunan nüshadır. İstanbul nüshasıyla aynı olarak 1186 yılında istinsah edilmiş, nâsihin adı ise açık bir şekilde yazılmamıştır.

İlk sayfasında tehzip sanatı olmayan nüsha 23 satır halinde yazılmıştır. Metinler kırmızı çizgi ile diğer ibârelerden ayrılmaktadır. Kenarlarında "minhuvat" denilen açıklamalar mevcuttur.

3.2. Tahkîkte İzlenen Yöntem

İsmâil el-Konevî'nin eserlerini aslına uygun bir şekilde ortaya çıkarmayı amaçlayan bu tahkik çalışmasında şu esaslar takip edilmiştir.

- Ana metni aslına uygun olarak ortaya çıkarmak amacıyla üç tane nüsha seçilmiş; bunlardan س harfiyle işaret edilen İstanbul nüshasını esas kabul edilmiştir.
- Risâle içerisinde kendisinden alıntı yapılan eserlerin kaynağı ve yeri gösterilmiştir.
- Âyet ve surelerin geçtiği yerler gösterilmiş, Hadislerin kaynağı belirtilmiştir.
- Eser, metin-şerh usulü ile yazılan bir risâle olduğu için metin içerisinde ki alıntıların kaynağı alıntı cümlenin sonunda verilmiştir.

- Müellifin kısaltarak yazdığı ح ve نم gibi kısaltmalar okunarak kastedilen anlam ortaya çıkarılmıştır.
- Bazı kelimelerin nüshalardaki yazılı şekli yerine modern arapça metinlerdeki şekli tercih edilmiş olup bu durum dipnotta bütün nüshaların rumuzları verilerek belirtilmiştir.
- Cümlelerin gramer kurallarına uygun olmayan yerlerinde düzeltmeler yapılmış olup bu durumda dipnotta belirtilmiştir.
- Mümkün mertebe mânâya uygun olarak paragraflandırma yapılmış olup, gerekli yerlere noktalama işareti konulmuştur.
- توراة , اسماعيل ve حياة kelimelerin yazımında bu şekil esas alınılmış olup diğer yazım şekillerine değinilmedi.

Kenarlarda yazılmış olan ve منه kaydıyla belirtilen izah cümleleri ise İSAM kriterlerine uygun olarak dipnotta verilmiştir.

3.3 Tahkike Esas Nüshaların Fotoğrafları





İstanbul nüshasının ilk ve son varakları

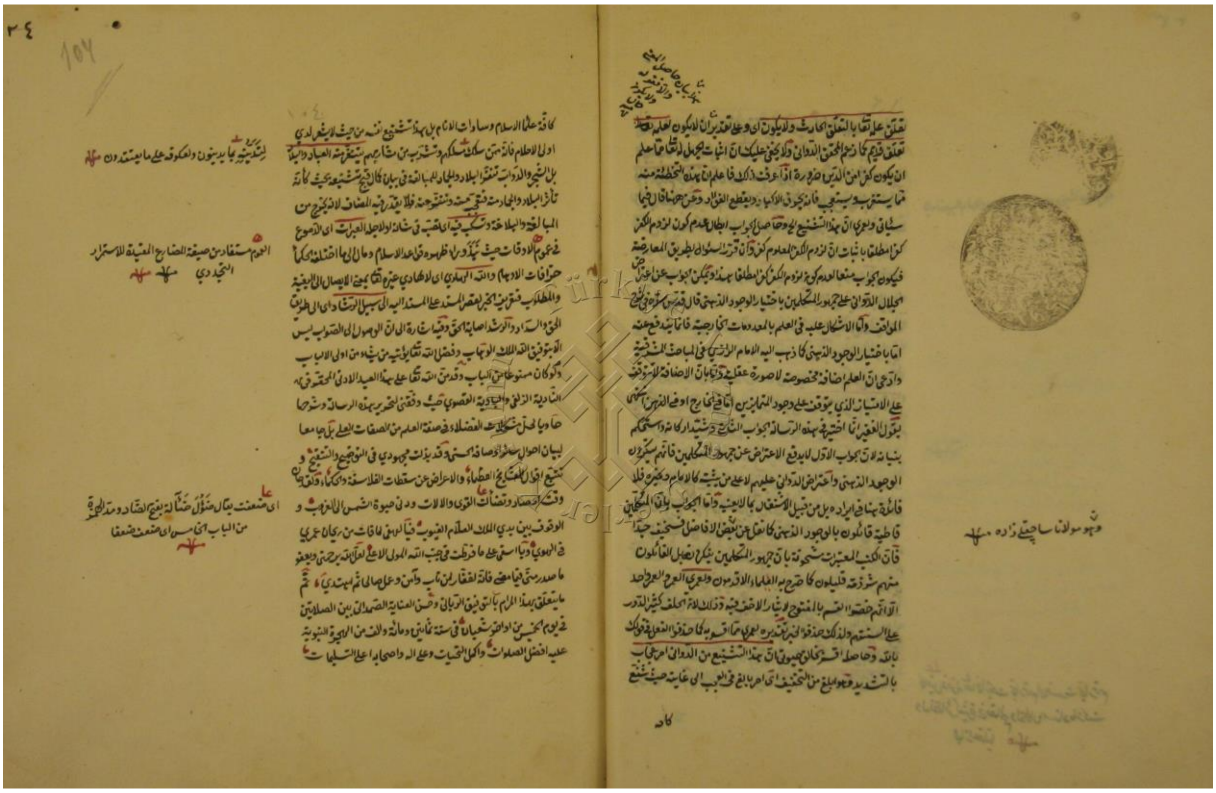


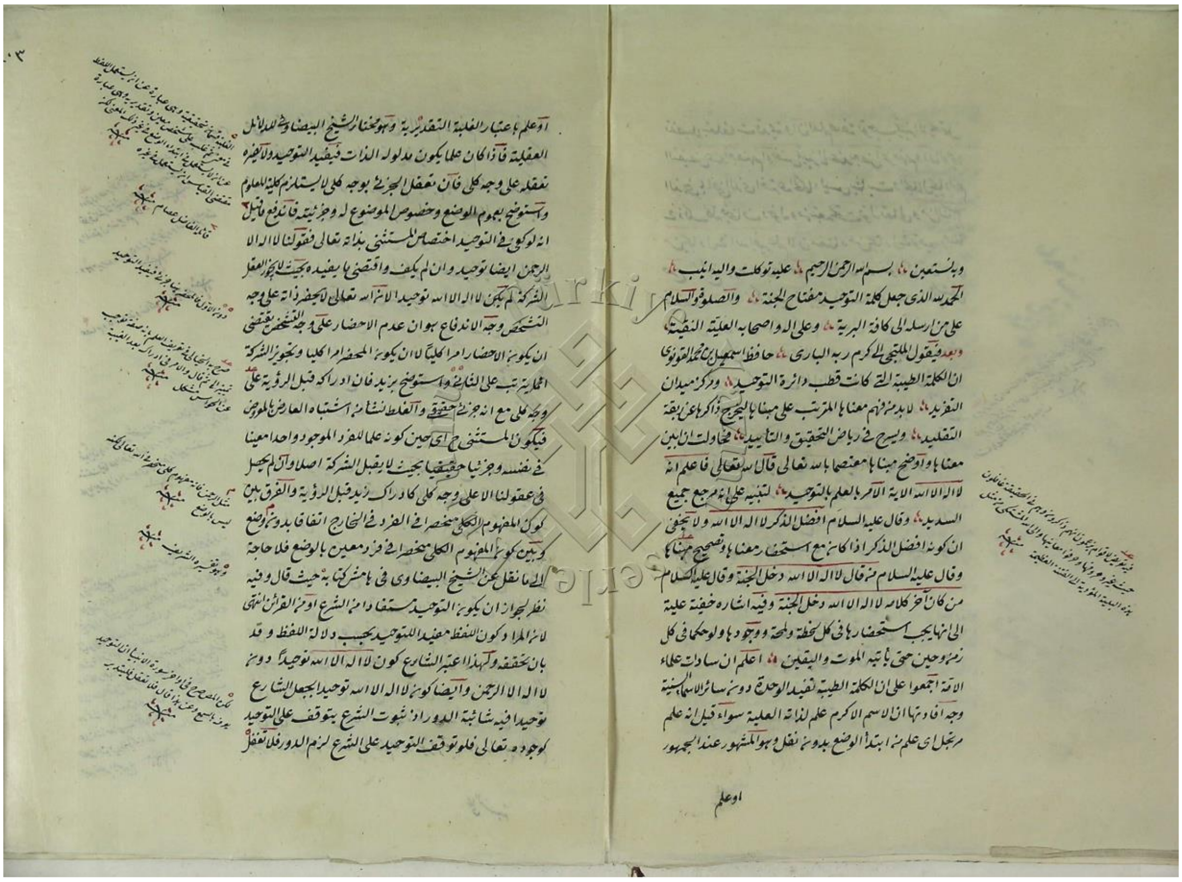


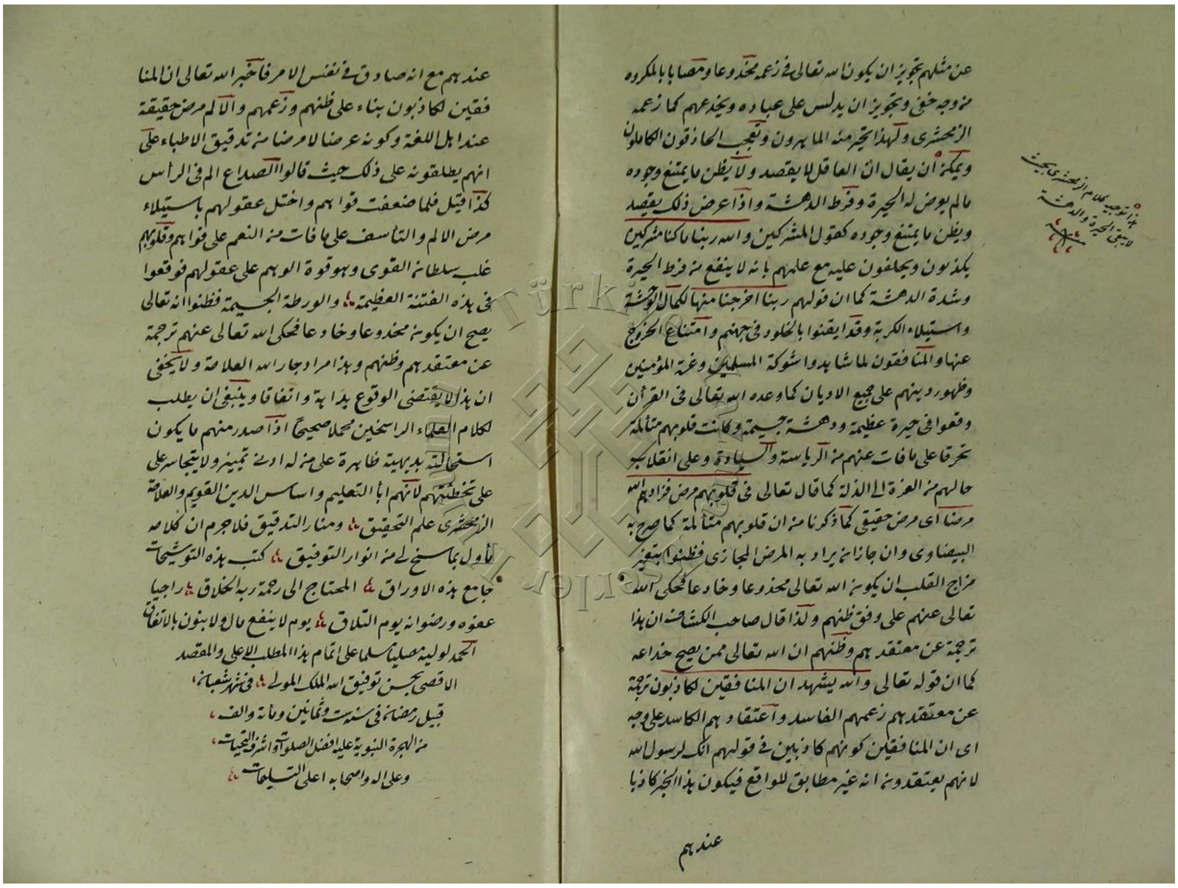
Kayseri nüshasının ilk ve son varakları



Köprülü Kütüphanesi Nüshasının İlk ve Son Varakları







Kılıç Ali Paşa nüshasının ilk ve son varakları

4. Tahkîk Metni

4.1. Birinci Risale رسالة كلمة التوحيد

وبه نستعين،[38] بسم الله الرحمن الرحيم، عليه توكّلتُ وإليه أنيب،[39] الحمد لله الذى جعل كلمةَ التوحيد مفتاحَ الجنّة، والصلاة[40] والسلام على مَن أرسله إلى كافّة البريّة، وعلى آله وأصحابه العليّة النقيّة. وبعد،

فيقول الملتجِي إلى كَرَم ربّه الباري حافظ اسماعيل[41] بن محمد القونوي: إنّ الكلمةَ الطيّبةَ التي كانت قطبَ دائرة التوحيد ومركزَ ميدان التفريد لا بدّ من فهم معناها المترتّب على مبناها؛ لِيَخْرُجَ ذاكرُها عن رَبْقَة التقليد ويسرَح في رياض التحقيق والتأييد؛ فحاولْتُ أن أُبيِّن معناها وأُوضِح مَبْنَاها معتصمًا بالله تعالى.

قال الله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَآ إِلَهَ إِلَّا اللهُ﴾ الآية، [محمد، 47 /19] الأمر بالعلم بالتوحيد؛ للتنبيه[42] على أنّه مرجع جميع التسديد،[43] وقال عليه السلام: «أفضل الذكر لا إله إلا الله»[44] ولا يخفى أنّ كونه أفضل الذكر إذا كان مع استحضار معناها وتصحيح[45] مبناها،[46] وقال عليه السلام: «مَن قال: لا إله إلّا الله دخل الجنّة»[47] وقال عليه السلام:[48] «من كان آخر كلامه لا إله إلّا الله دخل الجنة» وفيه إشارة خفيّة عليّة إلى أنّها يجب استحضارُها في كل لحظة ولمحة، ووجودُها ولو حكما في كلّ زمن وحين حتّى يأتيه الموت واليقين.

اعلم أنّ سادات[49] علماء الأمّة أجمعوا على أنّ الكلمةَ الطيِّبةَ تفيد الوحدةَ دون سائر الأسماء السَّنيّة، وجهُ إفادتِها أنّ الاسمَ الأكرم عَلَمٌ لذاته العليّة، سواءٌ قيل: إنّه علمٌ مرتجل أي، علمٌ من ابتداء الوضع بدون نقل، وهو المشهور عند الجمهور، أو علمٌ باعتبار

---

[38] ر – وبه نستعين.

[39] ر – عليه توكّلت وإليه أنيب.

[40] ر، ك: الصلوة.

[41] ر، س، ك: اسمعيل.

[42] ك – لتنبيه.

[43] ر، ك: السديد.

[44] **سنن ابن ماجه**، كتاب الأدب 143؛ **سنن الترمذي**، أبواب الدعوات 13.

[45] ر – صحيح.

[46] وفي هامش ر، ك، س: فيه تعريض لأقوام يزعمون أنّهم ذاكرون وهم في الحقيقة غافلون حيث غيّروا حروفها وحرّفوا معانيها، وإلى الله المشتكي من مثل هذه البليّة المؤدّية إلى الفتنة العظيمة.

[47] **مسند أبي داود**، أحاديث أبي ذرّ الغفاري 445.

[48] **سنن أبي داود**، باب في التلقين 3116.

[49] ر، س: ساداة.

الغلبة التقديرية[50] وهو مختار الشيخ البيضاوي للدلائل العقلية؛[51] فإذا كان علمًا يكون مدلوله الذاتَ، فيفيد التوحيد،[ظ/1] ولا يضرّه تعقّله على وجه كلّي؛ فإنّ تعقّل الجزئي بوجه كلّي لا يستلزم كلية المعلوم، وأُسْتُوْضِح بعموم الوضع وخصوص الموضوع له وجزئيته، فاندفع ما قيل:[52] إنّه لو كفى في التوحيد اختصاص المستثنى بذاته تعالى؛ فقولنا: لا إله إلا الرحمن أيضا توحيد، وإن لم يكفِ واقتضى ما يفيده بحيثُ لا يجوّز العقلُ الشِرْكَةَ لم يكنْ لا إله إلّا الله توحيدا؛ لأنّ الله تعالى لا يحضر ذاته على وجه التشخّص. وجه الاندفاع هو أنّ عدم الإحضار على وجه التشخّص يقتضي أن يكون الإحضار أمرًا كليا لا أنْ يكونَ المحضر أمرًا كليًا. وتجويزُ الشركة إنّما يترتّب على الثاني،[53] واستُوضح بزيد؛ فإنّ إدراكه قبل الرؤية على وجه كلي مع أنّه جزئيٌّ حقيقيٌّ، والغلط نشأ من اشتباه العارض بالمعروض، فيكون المستثنى حينئذٍ أى، حينَ كونه علمًا للفرد الموجود واحدًا معيّنًا في نفسه وجزئيًا حقيقيًّا بحيثُ لا يقبل الشركةَ أصلا، وإن لم يحصل في عقولنا إلّا على وجهٍ كليٍ[54] كإدراك زيد قبل الرؤية. والفرق بين كون المفهوم الكلي منحصرًا في الفرد في الخارج اتّفاقًا بدون وضع[55] وبين كون المفهوم الكلي منحصرا في فرد معيّن بالوضع، فلا حاجةَ إلى ما نقل عن الشيخ البيضاوي في هامش كتابه[56] حيث قال: «وفيه نظر؛ لجواز أن يكون التوحيد مستفادًا من الشرع، أو من القرآن»[57] انتهى؛ لأنّ المراد كون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ، وقد بان[58] تحقُّقه، ولهذا اعتبر الشارعُ كونَ لا إله إلّا الله توحيدًا دون لا إله إلّا الرحمن، وأيضًا كونَ لا إله إلّا الله توحيدًا بجعل الشارع توحيدًا، فيه شائبة الدور، إذ ثبوت الشرع يتوقّف على التوحيد كوجوده تعالى، فلو توقّف التوحيد على الشرع لزم الدور، فلا تغفل[59] على أنّ قوله في أصل الكتاب: «والحق أنّ الاسم الأعظم وصفٌ في أصله، لكنّه لما غلب عليه بحيثُ [و/2] لا يستعمل في غيره وعدم تطرّق احتمال الشركة إليه وصار كالعلم أجرى مجرى العلم»[60] لإيلام[61] هذا المنقول الذي نقله بعض مُحَشِّيه[62] وقيل: «إنّ الحقّ أنّ إيجاب إحضاره تعالى على الوجه المذكور تكليفٌ بما

---

[50] وفي هامش ر، ك، س: الغلبة قسمان، تحقيقية وهي عبارة عن أن يُستعمل اللفظ في معنى ثم غلب على شخص معيّن، وتقديرية وهي عبارة عن أن لا يستعمل في ابتداء الوضع في غير ذلك المعنى، لكن مقتضى القياس أن يستعمل في غيره.

[51] **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي،** 153/1 (الفاتحة، 1/1).

[52] وفي هامش ر، ك، س: قائله الفاضل عصام.

[53] وفي هامش ر، ك، س: دون الأوّل، فالمحضر هنا جزئي فيفيد التوحيد.

[54] وفي هامش ر، ك، س: صرّح به الخيالي في تعريف العلم «بأنّه صفة توجب تمييزا» الخ. ثم قال «والأمر في إدراكه بعد الغيبة عن الحواسّ مشكل.»

[55] وفي هامش ر، ك، س: مثل الرحمن؛ فإنّه مفهوم كلي منحصر في الله تعالى، لكنه ليس بالوضع.

[56] وفي هامش ر، ك، س: وهو تفسيره الشريف.

[57] وهذا المنقول نقله مير صدر من المص ولم ينقله غيره والله أعلم بصحته. | **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي،** 130/1 (الفاتحة، 1/1).

[58] وفي هامش ر، ك، س: أى، ظهر منه.

[59] وفي هامش س، ك: لكن المصنف صرّح في أواخر سورة الحج[(1)] «إنّ التوحيد يعرف بالسمع» وعن هذا قال فلا تغفل فليتدبّر. | [(1)] ك: الأنبياء.

[60] **أنوار التنزيل وأسرار التأويل،** 26/1 (الفاتحة، 1/1)

لا يطاق، فالمطلوب[63] إحضاره على وجه كلي ينحصر في فرد كون إحضاره تعالى كليا والمحضر جزئيا حقيقيا كما صرّح به جمٌّ غفيرٌ من العلماء،[64] وعدم حصول التوحيد بالرحمن، لإطلاقه مضافًا إلى غيره كرحمن اليمامة»[65] انتهى، إنْ أراد وجهًا كليًا منحصرًا في فرد معيّن بالوضع فهو راجع إلى ما ذكر، لا وجه مغاير[66] له، وإنْ أراد وجهًا كليًا منحصرًا في فرد[67] في الخارج فلا يفيد التوحيد مثل الرحمن. قوله: ''لإطلاقه مضافا إلى غيره، كرحمن اليمامة'' ضعيف جدًّا؛ لأنّه قولهم لمسيلمة[68] الكذّاب لتعصّبهم في الكفر فلا يعبأ[69] به. ونقل عليّ القاري في رسالته المعمولة لبيان كلمة التوحيد عن الرهاوي[70] أنّه قال[71] في **شرح المنار**:[72] «لا إله إلا الله كلمةُ توحيدٍ إجماعًا، ولا يستقيم ذلك ما لم يكنْ صدرُ الكلام نفيًا لِكل معبودٍ بالحقِ، والله اسم للمعبود بالحقّ، ومثله يكون تناقضًا في القول، وهو محال في كلمة التوحيد للإجماع على صحّتها»[73] انتهى، وهذا عجب منه؛ إذ الحكم في المستثنى منه بعدَ الثُنَيا[74] أى، بعدَ إخراج المستثنى عنه. وفي **التوضيح**[75] في قوله: له عليّ عشرة إلا ثلاثة؛ إن قيل: إنّه أطلق العشرةُ على عشرةِ أفرادٍ ثم أخرج ثلاثةٌ بعد الحكم، وهذا[76] تناقض ظاهر، ولا أظنّه مذهبُ أحدٍ»[77] انتهى: وكذا لا يظنّ أحدٌ أنّه قال: حكم في صدر

---

[61] وفي هامش ر، س، ك: إذ قوله: وعدم تطرّق الشركة يقتضي كونه كالعلم المرتجل في عدم تطرّق الشركة فيكون اللفظ مفيدا للتوحيد بحسب دلالة اللفظ والمنقول منه يوهم خلافه.

[62] وفي هامش ر، ك، س: وهو مير صدر الدين، ولم نر من غيره، والله أعلم بصحته.

[63] ك + إنّ.

[64] وفي هامش ر، س، ك: عصام وكازروني وسيلكوتي وغيرهم.

[65] **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي**، 130/1 (الفاتحة، 1/1).

[66] ر، س، ك – ووجه، صحّ هامش س.

[67] س – في فرد.

[68] وفي هامش س: بكسر اللام.

[69] وفي هامش ر، س، ك: قيل: إنّ هذه القضية شخصية؛ لأنّ مضمونه أنّ هذا الجنس منتف فيما عدا الفرد ولها لازم هو قضية كلية وهو قولنا: كل ما يعتبر فردا له سوى هذا الفرد فهو منتف.

[70] الرهاوي: وهو عبد القادر بن عبد الله الفهمي بالولاء، الرهاوي ثم الحراني، أبو محمد: رحّال، عالم بالتراجم من حفّاظ الحديث. ولد بالرها وتوفي بحرّان. (ت. 1215/612). **الأعلام** للزركلي 40/4.

[71] ر – قال.

[72] وهو **حاشية الرهاوي على شرح المنار** هذه الحاشية للعالم العامل الفاضل الهمام الأستاذ العلامة الشيخ يحيى الرهاوي المصري؛ و**شرح المنار في أصول الفقه** للشيخ الإمام أبي البركات عبد الله بن أحمد المعروف بحافظ الدين النسفي (ت. 710) كتاب في أصول الفقه يعدّ من أهمّ المتون الأصولية.

[73] **رسالة التجريد في إعراب كلمة التوحيد**، للعليّ القاري، 12.

[74] ك + الثنياء.

[75] كتاب **التوضيح في حل غوامض التنقيح**، لصدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري (ت. 747هـ/1346م) كتاب في علم أصول الفقه يشرح كتاب **التنقيح** للمؤلف نفسه الذي يعد من أهمّ الكتب الأصولية وأكثرها شهرة حيث أورد فيه أمورا فقهية هامة بأسلوب موجز ومبدع.

[76] وفي هامش س، ك: وفي **التوضيح** «واختلفوا في[(1)] كيفية عمل الاستثناء؛ ففي قوله: له عليّ عشرة إلّا ثلاثة لا يخلو إما إن أطلق العشرة على التسعة؛ فحينئذ قوله: إلّا ثلاثة بيانا لهذا، فهو: كما قال: ليس له عليّ ثلاثة؛ فيكون كالتخصيص بالمستقبل، أو أطلق العشرة على عشرة أفراد ثم أخرج ثلاثة بعد الحكم، وهذا تناقض ظاهر وإنكار بعد الإقرار ولا أظنّه مذهب أحد، أو أخرج ثلاثة منها قبل الحكم ثم حكم للباقي، أو أطلق مجموع عشرة إلّا ثلاثة على التسعة فكانّه عليّ سبعة

الكلام بنفي كل معبود بالحقّ، ثم أخرج الله تعالى عنه؛ لأنّه تناقض صريح، فالحكم بنفي كل معبود بالحق بعد استثنائه تعالى عنه، لكن لضيق العبارة يعبّر أوّلا قبل الاستثناء بالحكم ظاهرًا غير مراد، والأوْلى التعبير بلا حكم على النسبة التقييدية وعدم التعبير بالنسبة التامّة تحاشِيًا عن التناقض ولو صوريًا بل الأولى أن يُجعل مجموعُ لا إله إلا الله اسمًا لقولنا: [ظ/2] الله إله فقط، أو لا إله غير الله موجود، فيحكم بعد تكلّم المجموع، ولا يحكم على المستثنى لا حقيقةً ولا ظاهرا، فيتعلّق الحكم حينئذٍ على مجموع لا إله إلا الله فلا يتوهّم التناقض أصلا، وهذا الوجه مختار بعض مشايخنا الحنفية، فحينئذٍ يكون المركّب موضوعًا[78] للباقي وضعًا كليًا ونوعيًا. وأجاب عن إشكال الرهاوي عليُّ القاري «بأنّ المنفيَّ في صدر الكلام مفهومٌ كليّ كالإله، والمأخوذ في مدلول الجلالة فرد خاصّ من مفهوم الإله، بمعنى أنّ لفظةَ الله علمٌ للمعبود بالحق الموجود الخالق العالم، لا أنّه[79] اسم لذلك المفهوم الكلي كالإله»[80] انتهى، حمل إشكال الرهاوي على أنّ[81] لفظة الله اسم لمفهوم كلي؛ فيكون استثناء الشيء من نفسه فيكون تناقضًا في الكلام. وأجاب بما ذكره وهو ليس بشيء؛ **أمّا أولاً**؛ فلأنّ كلامَه لا يُلائم[82] ما ذكره حيثُ قال في صدر[83] الكلام: نفي كل معبود، والله اسم المعبود بالحقّ، وترك لفظ الكل المفيد للعموم في قوله: والله، وذكر بدله اسم المعبود بالحقّ، وهذا التعبير مختص بالعَلم، وفي **المطول**[84] «والله اسم للذات الواجب الوجود»:[85] وكذا قاله غيره. **وأمّا ثانيًا**؛ فلأنّ التناقض إنّما يلزم إذا حكم على المستثنى منه قبل الثنيا[86] فيرجع إلى ما ذكرناه،[87] وأمّا إذا حكم بعد الثنيا[88] فلا تناقض، بل يلزم حينئذٍ عدم إفادة التوحيد لا التناقض، **وأمّا ثالثًا**؛ فلأنّ كون الله اسمًا لمفهوم كلي لم يقل به أحدٌ ممّن يُعتنى به، وإنّما صدر سهوًا عن شرذمة قليلة حقيرة، وحمل كلام الرهاوي عليه في غاية من السخافة. وقول الرهاوي: كلمة توحيد إجماعًا يردّ هذا الاحتمال؛ لأنّه على هذا التقدير لا يكون كلمة توحيد. والاسمُ الأكرم

فحصل في كيفية عمله ثلاثة مذاهب» انتهى، والمذهب الأخير هو المناسب لكلمة التوحيد لما ذكرنا في أصل الرسالة بقولنا فيحكم بعد تكلم المجموع. | (1) ك – في.

[77] **شرح التلويح على التوضيح**، للتفتازاني، 2/ 41.

[78] ر – موضعا.

[79] ك: لأنه.

[80] **رسالة التجريد في إعراب كلمة التوحيد**، للعليّ القاري، 12.

[81] ك + أنّه.

[82] س، ر، ك: يلايم.

[83] وفي هامش س، ك: وذكر أوّلا لفظة كل وترك ثانيا في قوله: والله اسم المعبود الخ.

[84] كتاب **المطول** شرح **تلخيص المفتاح** في علم المعاني والبيان والبديع لسعد الدين التفتازاني (ت. 1390م./792هـ.).

[85] **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، للتفتازاني، 1/ 131.

[86] ك + الثنياء.

[87] وفي هامش ر، س، ك: من تقرير الإشكال وجوابه ما ذكرناه لا ما ذكره.

[88] ك + الثنياء.

مرفوعٌ على البدلية من محلّ اسم لا،[89] فإنّ محلّه مرفوع على الابتداء، فأبدل الاسم الأعظم من محلّه لِانتقاض النفي بإلّا، أو بدل من الضمير المستتر في الخبر، وهو الأولى؛ لأنّ البدل من الأقرب أقوى من الأبعد، وأيضًا يكون البدل من لفظ المبدل منه حينئذٍ، [و/3] وعلى الأوّل يكون من محلّه، والإبدال من اللفظ أولى من المحلّ، قال أبو حيّان في تفسيره: «قالوا: هو بدل من اسم لا على الموضع، وهو مشكل؛ لأنّه لا يمكن تقدير تكرار العامل، مثاله أن تقول: لا رجلَ إلا زيد، والذي ظهر لي أنّ ليس الا الله بدلا من إله، ولا إلا زيد بدلا من لا رجل، بل هو بدل من الضمير المستكنّ في الخبر المحذوف؛ إذ التقدير لا رجلَ كآئنٌ، أو موجودٌ إلا زيدًا»[90] انتهى، وجوابه أنّ[91] النسبة المأخوذة في تعريف البدل أعمّ من أن تكون[92] بطريق الإثبات، أو النفي؛ فما نسب[93] إلى المتبوع بعينه فهو منسوب بعينه إلى التابع، غايته التفاوت بينهما نفيًا وإثباتًا. والتفصيل[94] في **شرح الكافية** للعارف الجامي.[95] والبدل بدل البعض، لكن لما كان البدل ممّا يتناوله المبدل منه عُلم أنّه بعضه، فلا يحتاج إلى رابطة، بخلاف قبضت المال بعضه: وكذا الكلام في نحو ما قام أحد إلا زيد وما ضربت أحدا إلا زيدا، فمثل هذه المواضع في حكم المستثنى من قولهم لا بدّ في بدل البعض من ضمير راجع إلى المبدل منه، قال الزمخشري: «لا إله إلا الله جملة تامّة من غير تقدير الخبر، فأصل لا إله إلا الله إله، فلمّا دخل لا وإلا قدّم الخبر وأخّر المبتدأ وانقلب المسند والمسند إليه؛ فلفظة لا إله مبتدأ وإلا الله خبره»[96] وسرّه ما نقل عن **شرح عقيدة الطحاوي** «إنّ إثبات التوحيد بهذه الكلمة باعتبار النفي والإثبات المقتضي للحصر،[97] فإنّ إثبات المجرد قد يتطرّق إليه الاحتمال؛ ولهذا والله أعلم لما قال تعالى: ﴿وَإِلَٰهُكُمْ إِلَٰهٌ وَاحِدٌ﴾ قال بعده: ﴿لاَ إِلَهَ إِلاَّ هُوَ﴾ [البقرة، 2 /163] فإنّه يخطر

---

[89] وفي هامش ر س ك: ولما كان بدلا من محلّه البعيد لا إشكال بأنّ لا لا تدخل على المعارف؛ لأنّ محله البعيد مرفوع على الابتداء ولا دخل فيه للفظة لا.

[90] **تفسير البحر المحيط**، أبو حيّان، 1/ 75 (البقرة، 158)

[91] ر، س، ك: أن.

[92] ر، س، ك: يكون.

[93] وفي هامش ر، س، ك: وكون المبدل منه في حكم السقوط ليس بكلي بل هو قد يكون مقصودا بالنسبة أيضا أشار إليه صاحب **الكشاف** في قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُوا لِلَّهِ شُرَكَاءَ الْجِنَّ﴾ [الأنعام، 100/6] ورضي به النحرير في **المطول**، فلا إشكال بأنّ التوحيد لا يتمّ إلا بإثبات الألوهية ونفيها عمّا سواه فالمبدل منه ليس بمقصود بالنسبة.

[94] ر: التفضيل.

[95] وفي هامش ر، س، ك: حيث قال: «فإن قيل: هذا الحدّ لا يتناول البدل الذي بعد إلا، مثل ما قام أحد إلّا زيد فإنّ زيدا بدل من أحد وليس نسبة ما نسب إليه من عدم القيام مقصودة بالنسبة إلى زيد بل النسبة المقصودة بنسبة ما نسب إلى أحد نسبة القيام إلى زيد، قلنا ما نسب إلى المتبوع ههنا القيام، فإنّه نسب إليه نفيا ونسبة القيام بعينه إلى التابع مقصودة، ولكن إثباتا فيصدق على زيد أنه تابع مقصود نسبته بنسبة ما نسب إلى المتبوع»[(1)] وأيضا هو بدل من محلّ بعيد وعامله العامل المعنوي فهو مكرّر بعينه في البدل. | [(1)] **شرح ملا جامي على متن الكافية في النحو**، ملا جامي، 2/ 6.

[96] **شرح نخبة الفكر**، لعلي القاري، 129/1.

[97] وفي هامش ر، ك، س: الحصر هنا حصر الصفة على الموصوف، فإنّ الإله يتضمّن معنى الوصف ويمكن أن يكون القصر بدون اعتبار الإفراد والقلب والتعيين إذا كان المخاطب بهذا القول موافقا للمتكلم في مضمونه وإلّا فيعتبر الافراد وأخويه، ثم المراد بالوجود إن كان مطلق الوجود فالقصر إضافي بالنسبة إلى ممتنع الوجود دون ممكن الوجود، وإن كان وجود الواجب، فالقصر حقيقي هذا خلاصة ما ذكره الرهاوي في **شرح المنار** وفيه تأمّل فتدبّر.

ببال أحد خاطرٌ شيطاني هَبْ أي، سلّمنا أنّ إلهنا واحد، فلغيرنا إله غيره فقال تعالى: ﴿لاَ اِلَهَ اِلَّا هُوَ﴾ [البقرة، 2/ 163]»[98]

وأمّا الإشكال[99] بأنّ الخاصّ لا يكون خبرًا عن عامّ، فلا يقال الحيوان إنسان: فكذا هنا، فجوابه أنّ في لا إله إلا الله لم يخبر بخاصّ عن عامّ؛ لأنّ العموم منتفٍ،[ظ/3] والكلام إنّما سبق لنفي العامّ، وتخصيص الخبر المذكور بواحد من أفراد ما دلّ عليه اللفظُ العام، فيصحّ ما أحد قائمًا إلّا زيد، وعدمُ صحة ما الحيوانُ إلّا إنسان لفسادِ الحصر، لكن يرد عليه أنّ الاستثناء حينئذٍ يكون مفرّغا ظاهرا؛ إذ كون المستثنى خبرًا، أو فاعلا مثلا مخصوص بالاستثناء المفرّغ، وقد حكم صاحب **التلويح**[100] بعدم صحّته في بحث ألفاظ العام فقال: «ولا يجوز أن يكون الاستثناء مفرَّغا واقعًا موقعَ الخبر؛ لأنّ المعنى على نفي الوجود عن آلهة سوى الله تعالى، لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله»[101] انتهى. ونقل عن ابن كمال پاشا في **حاشية على التلويح** أنّه قال:

> يعني إنّ[102] الاستثناء هنا لا يجوز أن يكون مفرّغا، بأن يكونَ الخبر المحذوف عامًّا كموجودٍ، ويكون إلا الله واقعًا موقعَه كما وقع إلا زيد موقعَ الفاعل في نحو ما جاءني إلا زيد، لأنّ المعنى على نفي الوجود عن إله[103] سوى الله تعالى، وهو إنّما يحصل إذا جعل الاستثناء بدلا من اسم لا على المحلّ، إذ حينئذٍ يقع الاستثناء موقع اسم لا، فيكون خبر لا خبرا له، فينفي الوجود عن إله سوى الله تعالى كما هو المطلوب لا على نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله، وهو الذي يفيده الاستثناء المفرّغ؛ لأنّه لما قام مقام الخبر كان القصد إلى نفيه كالخبر فيفيد نفي مغايرته تعالى عن كل إله ولا يحصل[104] به التوحيد كما لا يخفى[105] انتهى.[106]

---

[98] **شرح العقيدة الطحاوي**، صدر الدين محمد الأذرعي، 1/ 72.

[99] وفي هامش ر، ك، س: وأمّا الاعتراض بأنّه يلزم أن يكون المبتدأ نكرة والخبر معرفة، فجوابه علم من القول بأنّ أصله الله إله، فقدّم الخبر وأخّر المبتدأ وبأنّ النكرة إذا وقعت في حيّز النفي كانت بمنزلة المعرفة نحو ما أحد خير منك، والاعتراض بأنّ لا لا تعمل في المعرف، مدفوع بأنّ ابن الجنّي وابن الشجري جوّزا عملها في النكرة والمعرفة كذا في **المغني**.

[100] وهو كتاب **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** لسعد الدين التفتازاني، (ت. 792 هـ.) وهو شرح بالقول شرح تنقيح الأصول للقاضي صدر الشريعة (ت. 747 هـ.) في علم أصول الفقه.

[101] **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، 1/ 102.

[102] ر، س، ك: أن.

[103] س – عن إله، صح هامش.

[104] وفي هامش ر، ك، س: ولا يحصل به التوحيد فيكون قريبا مما ذكره العارف الجامي **في سلسلة الذهب** نقلا عن بعضٍ «إنّ معنى لا إله إلا الله ليس شيء مما يدعى إلها غير الله، قال علي القاري فهو غير صحيح بل كفر صريح» انتهى، ولو كان المعنى على كون الاستثناء مفرغا نفى مغايرته تعالى عن كل إله لزم الأمر العظيم؛ لأنّه يقتضي اعتراف تعدّد الآلهة وأنّه تعالى ليس مغايرا لها، وهذا يلزم لما اختاره جار الله العلامة لزوما أظهر من كون الاستثناء مفرّغا على كون المعنى ما زعمه النحرير فلا جرم أنّه ليس كذلك.

[105] لم أقف على هذا الكتاب.

[106] انتهى كلام ابن كمال پاشا في **حاشية على التلويح**.

والظاهر أنّ هذا بناء على أنّ مجموع إلا الله خبر قائم مقام الموجود، أو إلا بمعنى غير كما صرّح به صاحب **التوشيح في حاشية التلويح**، وفيه بحث؛ لأنّ النحرير قال في **المطول** في قول صاحب **التلخيص**: «يتوجّه[107] النفي إلى مقدّر عام هو مستثنى منه، لأنّ إلّا للإخراج والإخراج يقتضي مخرجًا»[108] فصرّح بأنّ إلا ليس من تتمّة الخبر ولا بمعنى غير، وقول **التلخيص**: «يتوجّه النفي إلى مقدّر عام مناسب للمستثنى منه في جنسه؛ فإذا أوجب منه شيء [و/4] بإلّا جاء القصر»[109] صريح في أنّ الخبر في الحقيقة محذوف، والنفي متوجّه إليه والمستثنى ليس بمنفي حقيقة بل جعل موجبا بإلّا، وقال في **المطول**: «الفاعل في الحقيقة هو المستثنى منه، وإلا فكيف يُسنَد الفعلُ المنفي إلى الفاعل المراد وقوعُ الفعل منه»[110] وهو صريح أيضًا في أنّ الخبرَ والفاعل في ما زيد إلا قائم وما قام إلا عمرو هو المحذوف. وفي **التلويح** في بحث الاستثناء ما جاءني إلا زيد «لإثبات مجيء زيد بأبلغ وجه وأوكده»[111] وفي موضع آخر منه قال المحقق: «و[112] الاستثناء المفرّغ متّصل معرب على حسب العوامل فيكون من تمام الكلام ويفتقر إلى تقدير مستثنى منه»[113] ولهذا قال في **المطول**: «يقدّر في ما ضرب إلا زيد أحدٌ وفي ما كسوته إلا جبةً لباسًا»[114] فعلم من مجموع هذا البيان أنّ لا إله إلا الله، تقديره لا إله موجود إلا الله؛ فالنفي متوجّه في الحقيقة إلى الخبر المحذوف؛ فيفيد نفي[115] الوجود عن آلهة سوى الله تعالى وإثباته له تعالى على أبلغ وجه وأوكده كما اعترف به في[116] نحو ما جاءني إلا زيد؛ فأين إفادتُه نفي مغايرة الله تعالى عن إله، فالعجب[117] منه ومن تبعه، كيف ذهلوا عن ذلك مع التصريح به في مواضع عديدة في كتبه، فلا ريب في صحّة الاستثناء المفرّغ في الكلمة الطيّبة، بل في رجحانه لكونه ظاهرًا في القصر، والبدل ليس في هذه المرتبة من الظهور، واختار كونَه مفرّغا الفاضلُ مصنفك في **شرح المصباح** قولَ أرباب المعاني في بيان وجه إفادة النفي والاستثاء الحصر في الاستثناء المفرغ يتوجّه

---

[107] وفي هامش ر، س، ك: أوّله «ووجه الجميع أنّ النفي في الاستثناء المفرغ يتوجّه إلى مقدّر عام مناسب للمستثنى منه في جنسه وفي صفته، فإذا أوجب منه شيء بإلّا جاء القصر».

[108] **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، التفتازاني، 1/ 403.

[109] **التلخص في علوم البلاغة**، السكاكي، 1 / 40.

[110] **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، التفتازاني، 1/ 403.

[111] **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، 2/ 54.

[112] ك – الاستثاء.

[113] المصدر السابق، التفتازاني، 2/ 50.

[114] **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**، التفتازاني، 1/ 404.

[115] ر – متوجّه في الحقيقة إلى الخبر المحذوف فيفيد نفي، صح هامش.

[116] ر – في نحو.

[117] وفي هامش ر، س، ك: والقول: ''بأنّ مرادهم أنّه خبر لفظا قائم مقام المحذوف''ضعيف؛ لأنّ المحذوف ليس بمنسي بل هو منوي:كما صرّحوا به في مواضع عديدة ومجرد توجّه النفي إلى المستثنى بحسب الظاهر لا يستلزم المحذور المذكور.

إلى مقدّر عام[118] إلخ.[119] يؤيّد[120] ما ذكرناه، لكنّ المشهورَ البدليةُ فلا يعرف له وجهٌ وجيهٌ مع أنّ كونه بدلا يحتاج إلى تكلّف كما سمعت إشكال أبي حيّان[121] في كونه بدلا من محلّ اسم لا، وإن كان مجابا بأوضح البيان. ومن هذا التقرير انكشف ضعفُ ما نقل[122] عن [ظ/4] ابن الصابغ[123] من أنّه قال: «إذا قلت: ما قام أحد إلّا زيد؛ فإلّا زيد هو البدل،[124] وهو الذي يقع في موضعِ أحدٍ، فليس زيد وحده بدلا من أحد، فإلّا زيد بيانٌ لأحد الذي نُفِيت عنه القيامُ»[125] وجه الضعف ما مرّ من أنّ إلّا للإخراج[126] ولا يحصل بما ذكره إثبات الألوهية لله تعالى بالمنطوق، بل يحصل بالمفهوم وهو غير معتبر عند الأكثرين. بقي الكلام في أنّه على ما اختاره الزمخشري لا يكون الاستثناء مفرّغا؛ لأنّ إلّا الله خبر حقيقةً لا قائمٌ مقام الخبر، ونقل عن الإمام الرازي أنّه قال:[127] «هذا الكلام لا يحتاج إلى تقدير وتقدير النحاة فاسد؛ لأنّ نفي الحقيقة مطلقة أولى من نفيها مقيّدة، فإنّها إذا انتفت مطلقة كان دليلا على انتفاء الماهية مع القيد، وإذا انتفت مقيّدة بقيد مخصوص لم يلزم نفيها مع قيد آخر». ويرد عليه ما يرد على الزمخشري، إذ قد تقرّر في موضعه، أنّ كون المستثنى معربًا على حسب العوامل مختصّ بالاستثناء[128] المفرّغ، وقد عرفت أنّ الاستثناء المفرغ فيما يكون المستثنى منه محذوفا[129]، ويمكن التقصّي عنه بأنّ مرادهما بالخبر، الخبرُ صورةً، إذ التقديرُ الله إله، فلمّا دخل لا وإلا قُدّم الخبر وأُخّر المبتدأ وانقلب المسند والمسند إليه كما مرّ آنفًا، فيصحّ أن يكون المستثنى خبرا صوريّا في غير الاستثناء المفرّغ كما يصحّ أن يكون اسم الفاعل في نحو الضارب زيدًا صلةً صورةً، ولا يخفى عليك أنّه يرد على ما اختاره ما مرّ من أنّ

---

[118] وفي هامش ر، س، ك: مناسب للمستثنى منه في جنسه وفي صفته، فإذا أوجب منه شيء بإلا جاء القصر.

[119] ر: آه.

[120] ك + يؤيده.

[121] وفي هامش ر، س، ك :وأيضًا صرّح حسن چلبي وغيره «بأنّ البدل الاستثنائي يخالف سائر الإبدال؛ لأنّه بدل ظاهري بمعنى التابع في الإعراب، ولذا قال الرضي: أنّ هذه البدلية معاملة لفظية لا فرق بينها وبين النصب على الاستثناء اتّفاقا وكلاهما استثناء، وسيجيء توضيحه. ولما كان في البدلية هذه المناقشة حسن الذهاب إلى كونه مستثنى مفرغا»، وقال مصنفك في **شرح المصباح** «الرفع متعيّن في قولنا: لا إله إلا الله؛ إذ المستثنى ههنا مفرّغ نحو ما زيد إلا قائم فإنّ التفريغ يجري في المبتدأ والخبر».

[122] في هامش ر، س، ك: وفي **المغني** «لأنّ الاستثناء إخراج وما قام أحد إلا زيد مفيد لإخراج زيد، فظهر وهن ما قاله ابن الصابغ.

[123] ما وجدت المعلومات في حق ابن الصابغ وأقواله.

[124] وفي هامش ر، ك، س: أي، بدل الكل.

[125] لم أقف عليه.

[126] وفي هامش ر، س، ك: ولا إخراج حينئذ ولا يفيد القصر، وهو مخالف لما ثبت في علم البلاغة وفن البراعة؛ لأنّه على هذا التقدير يكون إلّا جزءً من البدل، والنفي يتوجّه إلى مجموع إلّا زيد أي، غير زيد، ولا يكون ما بعد إلّا موجبا والكل يخالف لقولهم: والنفي في الاستثناء يتوجّه إلى مقدّر عام، فإذا أوجب منه شيء جاء القصر وكذا الكلام فيما إذا كان المستثنى منه مذكورا؛ فلا تغفل.

[127] **التفسير الكبير**، الفخر الرازي، 4/ 174.

[128] ر – بالاستثاء.

[129] وفي هامش ر، ك، س: وعلى ما اختاره الزمخشري والإمام لا يكون المستثنى منه محذوفا؛ لأنّ الإمام أنكره، وقال تقدير النحاة فاسد، وكذا مراد الزمخشري أنّه لا حذف في الكلام.

المعنى حينئذٍ نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله، إن صحّ ما ذكره النحرير ومن تبعه في الاستثناء المفرّغ، بل هذا[130] أولى به من ذلك، ولا يتمشّى الجواب عن إشكالهم هنا من أنّ الخبر محذوف فيه والنفي متوجّه إليه، ويبعد أن يقال: إنّ الشيخين[131] ذهلا عن كون المعنى ذلك، فلا جرم أنّ ما ذكروه ضعيف، فما اختاره العلامة الزمخشري [و/5] لكونه إمامًا شاهدًا[132] على ما قلنا من «حسن الاستثناء المفرّغ في كلمة التوحيد»، وقول الإمام: «وتقدير[133] النحاة فاسد؛ لأنّ نفي الحقيقة إلخ.» سيجيء جوابه بأنّ كون الخبر المحذوف ممكنًا أولى، فإشكاله مندفع به ويرد على الإمام إشكال،[134] وهو أنّ الاستثناء منحلّ إلى الجملتين إحديهما مثبتة والأخرى منفيّة عند الشافعي، والإمام الرازي من الأئمّة الشافعيّة، فكيف يدّعى أنّ الكلمة الطيّبة جملة واحدة، وأيضا أنّ الحكم في الاستثناء بعد الثنيا[135] وهنا الحكم مع المستثنى، إذ لا حكم حينئذ بدون المستثنى، وهذا الإشكالُ الأخيرُ يرِدُ على الزمخشري أيضًا مع اعتراضٍ آخر، هو أنّ علماءَ[136] الحنفيّةَ قالوا: إنّ إثباتِ الوجود له تعالى إمّا بطريق الإشارة، أو بطريق الضرورة، وما اختاره صاحب **الكشاف** مخالفٌ لذلك، ولو حمل الخبر على الخبر الصوريّ لَاندفع الإشكال بالمرّة، ولو قيل: إنّ المعنى بحسب المآل ماهية الألوهية منتفية عن كل شيء ثابتٌ له تعالى لم يبعد فحينئذٍ يوافق القاعدة المقرّرة عند الأئمّة، إذ حينئذ تحصل[137] الجملتان عند الشافعي، وإثبات الألوهية له تعالى بطريق الإشارة، أو الضرورة فيندفع الخدشة،[138] نقل[139] عن الإمام خليل أنّه قال: «الحكم بنفي الماهية بدون اعتبار الوجود واتصافها[140] به كنفي السواد نفسه بعيد فكما أنّ جعل الشيء لا باعتبار الوجود بعيد، إذ لا معنى لجعل الشيء وتصييرِه نفسه فكذلك نفيُه ورفعُه أيضا بعيدٌ»[141] وأجيب بأنّ نفي الماهية باعتبار الوجود ينتهِي بالآخرة إلى نفي ماهية باعتبار نفسها، وذلك؛ لأنّ نفي اتّصافها بالوجود لا يكون باعتبار اتصاف ذلك الاتصاف بالوجود إلى ما لا يتناهي فلا بدّ من الانتهاء إلى اتصاف منتفٍ بنفسه لا باعتبار اتصافه بالوجود دفعًا للتسلسل، ويرد عليه [ظ/5] أنّ الوجود

[130] وفي هامش ر، ك، س: أي، كون المعنى نفي مغايرة الله تعالى عن كل إله أولى به أي، بما اختار آه. من ذلك كون الاستثناء مفرّغا.

[131] وفي هامش ر، ك، س: أي، جار الله العلامة والإمام الفخر الرازي.

[132] ك ر – شاهد.

[133] ر: تقرير.

[134] وفي هامش ر، س، ك: هذا الاشكال ليس بوارد على الشيخ الزمخشري.

[135] ك ر + الثنياء.

[136] ر، س، ك: العلماء.

[137] ر، س، ك: يحصل.

[138] وفي هامش ر، ك، س: أي، الإشكالات المذكورة من كون المستثنى معربا على حسب العوامل مع أنّه غير مفرّغ ومن كون المعنى نفي مغايرته تعالى عن كل إله وكون الحكم مع المستثنى وعدم كونه جملتين.

[139] وفي هامش ر، س، ك: الناقل علي قوشجي في رسالة التوحيد.

[140] ك + اتصافهما.

[141] ر – نفيه ورفعه أيضا بعيد. | لم أقف عليه.

أمرٌ اعتباريٌ على المختار فلا يلزم التسلسلُ المحالُ، والجواب عن أصل الإشكال أنّ نفيَ الماهية وانتفائِها ليس كوجودِها أى، ليس كجعل الماهية،[142] ألا يُرى أنّ ماهيةَ اجتماع النقيضين وارتفاعهما وماهية شريك الباري منتفية، والحكم بها صحيحة، وقيل: إنّ إلا ليستْ أداةَ الاستثناء بل بمعنى غيرُ، وهي مع الاسم المكرّم صفةٌ لاسم لا باعتبار المحلّ، نقله الشيخ عبد القاهر عن بعضهم؛ فالتقدير لا إله غير الله موجود، ولا يخفى أنّ حملَ إلّا على معنى غير ضعيفٌ لإمكان الاستثناء، ومن جهة المعنى ضعيف أيضًا؛ لأنّ المقصود من هذه الكلمة أمران، أحدهما نفيُ الألوهية عن غير الله تعالى والآخر إثباتُها له تعالى، ولا يفيد التركيب حينئذ الأخير إلّا بطريق المفهوم وهو مختلف فيه معتبر عند الشافعي دون الأئمّة الحنفية، فلا جرم أنّه ضعيف لا يعبأ به، فرفع الاسم المكرّم حينئذ بطريق الصفة؛ لأنّ إلّا مرفوع على هذا التقدير، ولكونه في صورة الحرف أعطي إعرابه بما بعده، وقيل: إنّه مرفوع بإله؛ لأنّه بمعنى مألوه من أَلَهَ بمعنى عَبَدَ،[143] فيكون مثل أقائم الزيدان فيكون مرفوعًا على أنّه نآئب الفاعل واستغني به عن الخبر، والرد بأنّ إلهًا ليس بوصف مردود؛ لأنّ كون إله[144] بمعنى المألوهِ ممّا صرّح به الشيخ البيضاوي[145] على أنّه مأخوذ من أَلَهَ بمعنى عبد، وأمّا عدم التنوين مع أنّه لكونه مشابهًا بالمضاف يوجب إعرابُه وتنوينُه؛ فلأنّ حذفَ التنوين جائزٌ في مثله، وعليه قوله تعالى: ﴿لَا غَالِبَ لَكُمْ﴾ [البقرة، 160/2]: وكذا قولنا: لا بدّ من كذا، أو لكذا قيل:[146] «وذهب ابن مالك إلى أنّ مثل هذا معربٌ، لكنّه انتزع تنوينُه تشبيهًا بالمضاف»[147] هذا كلامه ملخّصًا انتهى، وقيل: «إنّ لا إله في موضع الخبر وإلّا الله في موضع المبتدأ»[148] ولا يخفى وهنُه؛ لأنّه يلزم منه كون الخبر مبنِيًّا مع لا [و/6] وهو لا يبنى معها[149] إلّا المبتدأ إلّا أنْ يقالَ: إنّ الخبرَ لما قدّم على المبتدأ عُومِل له[150] معاملة الاسم فبني لعلّ هذا مراده، وقد نسب هذا القول إلى الشيخ الزمخشري[151] وهو إمام في العلوم العربية ولعلّه ظفر بما ذكرناه، فجملة الأقوال في رفع الاسم الأكرم خمسةٌ على البدلية، وهو المشهور عند الجمهور، وعلى الخبرية كما نقل عن صاحب **الكشاف** والإمام الرازي، وهو أقوى من الوجوه الباقية ودون الأوّل، وعلى كونه صفةً، وهي ما نقله الشيخ عبد القاهر

---

142 وفي هامش ر، ك، س: وجه عدم كون الماهية مجعولة هو أنّه لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصوّر توسّط جعل بينهما بخلاف النفي، فإنّه لا جعل فيه حتى يقال: إنّه لا مغايرة بين الماهية ونفسها فلا يقاس نفي الماهية وانتفآئها على جعلها؛ إذ جعل الماهية تلك الماهية لا يتصوّر بخلاف النفي وانتفائها في نفسها.

143 **لغة الموارد**، 44.

144 ر، ك: إلها.

145 **تفسير البيضاوي**، 1/ 26 (الفاتحة، 1/1).

146 وفي هامش ر، ك، س: قائله شارح **الإظهار نتائج الأفكار**.

147 **نتائج الأفكار**، 46.

148 **ذخيرة العقبى شرح سنن النسائي**، 3/ 395.

149 ك: مع لا.

150 ر – له.

151 وفي هامش ر، ك، س: وإن كان المختار الصحيح عدم نسبته؛ لانّ مختاره عكس ذلك :كما مرّ بيانه.

عن بعضهم، وعلى كونه مفعولَ ما لم يُسمّ فاعلُه، وعلى الابتداء، وهذه الثلاثة الأخيرة أضعف كما عرفته، والأخير أَرْدَأ من الكلّ؛ ولو قيل: إنّه مستثنى مفرّغ قائم مقام الخبر لَكانت[152] الاحتمالاتُ في رفع اسم[153] الجلال ستةً، وأمّا جوازُ النصب في الاسم الأعظم فعلى الاستثناء من الضمير في الخبر المقدّر، فإنّ في الكلام الغير الموجب التامّ يجوز النصب على الاستثناء، وإن كان البدلية أفصح كما في قوله تعالى: ﴿مَا فَعَلُوهُ إِلَّا قَلِيلاً مِنْهُمْ﴾ [النساء، 66/4] على قراءةٍ، وفي قوله تعالى: ﴿وَلَا يَلْتَفِتْ مِنْكُمْ أَحَدٌ إِلَّا اِمْرَأَتَكَ﴾ [هود، 81/11] وهذا في القراءة المتواترة، فلا كلام في جواز النصب وفي فصاحته وإن كان الأفصح هو البدلية، لكن النصب لم يقع في القرآن، وقيل: يجوز النصب أيضًا على أن يكون إلا الله صفةً لاسم لا باعتبار محلّه القريبِ، فإنّه منصوب بلا، لكن يكون إلّا حينئذ بمعنى غير، وقد عرفت ضعفَه من جهة الصناعة النحوية، ومن جهة المعنى في بيان احتمال كونه مرفوعا على أنّه صفة لاسم لا باعتبار محلّه البعيد، فالاحتمالات في قول إلّا الله ثمانية؛ لأنّ في رفع الاسم[154] الأعظم احتمالات ستّة كما عرفته، وفي نصبه احتمالان، ولو اعتبر كون البدل من الضمير المستكنّ وجهًا آخر مغايرًا لكونه [ظ/6] بدلا من اسم لا لكانت[155] الاحتمالات تسعةً فليتأمّل.

فإن قيل: المطلوب من هذه الكلمة الطيّبة أمران، أحدهما نفي الألوهية عن كلّ شيء، والثاني إثباتها لله تعالى، وهذا إنّما يتمّ إذا كان ما بعد إلّا جملة مفيدة لحكم مغاير لحكم المستثنى منه فيكون الاستثناء من النفي إثباتًا كما يكون الاستثناء من الإثبات نفيًا، ومَن كان مذهبُه أنّ ما بعد إلّا مسكوتٌ عنه غيرُ مفيد لحكم مغاير لحكم المستثنى منه كما اختاره علماءُ الحنفية فكيف يكون قولُ لا إله إلا الله توحيدًا عنده، قلنا إنّ كونَه توحيدًا حينئذٍ باعتبار إثباتِ الألوهيّةِ له تعالى إمّا ضرورة، أو إشارة؛ إذ لا نزاعَ في ثبوت الألوهية له تعالى لجميع العقلاء، وإنّما النزاعُ في زيادة إلهٍ آخر والكفر بها، فنفي الألوهية عمّا عداه هو المهمّ المحتاج إليه، وبه يحصل التوحيد وراسخ[156] بالبال، والعلم عند الله الملك المتعال. إنّ هذا الإشكال إذا جعل الاسم الأكرم مستثنى، وقد عرفت أنّه احتمال لم يقع استعماله في كلام الفُصحاءِ لا سِيَّما في كلام الله تعالى. وإنّما الاستعمال الرفع على البدلية في المختار، فلا إشكالَ أصلا مع أنّ الأئمّةَ[157] الفُحول أوردُوا هذا الإشكالَ في فنّ الأصول، وتصدّى لِجوابه مشايخُنا بما مرّ من تحقيقٍ مع القبول فلا يظهرُ وجهُه،

[152] ر، س، ك: لكان.

[153] ر، س، ك: الاسم.

[154] ر – باعتبار محله البعيد، فالاحتمالات في قول إلا الله ثمانية؛ لأنّ في رفع الاسم، صح هامش.

[155] ر، س، ك: لكان.

[156] س + لي. | ر، س، ك: ماسخ.

[157] ر، س،ك: أئمة.

فالظاهر في الجواب أن يقالَ: إنّ الاسم الأعظم في كلمة التوحيد بدل من إله، أو من ضميره المستتر في الخبر لا المستثنى حتى يرد أنّ الاستثناء إذا لم يكن مفيدًا لحكم مغاير لصدر الكلام لَما أفاد كلمة التوحيد توحيدًا تامًّا فلا يحتاج إلى الجواب؛ لأنّ الإشكال بناء على كون الاسم الأعظم مستثنى فإذا لم يجعل مستثنى فلا إشكال أصلا. وما نقل عن الشيخ الرضي «والبدل والنصب [و/7] على الاستثناء كلاهما استثناء ولا فرق بينهما[158] اتفاقا[159] في نحو ما جاءني القوم إلّا زيدًا وإلا زيدٌ»[160] فبناء على حاصل المعنى ولا ينكر تحقّق الحكم في البدلية منطوقا دون الاستثناء على مذهب مشايخنا الحنفية هذا.

ثم اعلم أنّ النحاةَ اختلفوا في الخبر؛ وقد نقل عن الزمخشري والإمام الرازي أنّ الخبر إلا الله وقد مرّ ما فيه وما عليه، فالأكثرون على أنّه محذوفٌ، وذلك المحذوف، إمّا موجود كما اختاره بعضهم، أو الممكن نقل عن الإمام الفخر أنّه قال: «تقدير في الوجود لا يدلّ على نفي إمكان الألوهية لِغير الله تعالى، وتقدير يصحُّ في الوجود أى الممكن لا يدلّ على وجوده تعالى، والجواب أنّا نختار الثاني»[161] قوله: لا يدل على وجوده تعالى ممنوع؛ لأنّ هذا المطلب وهو التوحيد بعد إثباتِ الموجود واجبِ الوجود؛ لأنّ لَنا مطلبَيْن، الأوّل إثباتُ موجودٍ واجبِ وجوده خارجٌ عن سلسلة الممكنات، دفعًا للتسلسل، أو الدور مبدأ[162] للموجودات الممكنات بالبراهين العقلية[163] الساطعة، وبعد إثبات موجود[164] واجب وجوده، المطلب الثاني إثبات كون ذلك الموجود الواجب الوجود واحدًا لا شريكَ له؛ إذْ في الأوّل ثبت مجرّد موجود واجب الوجود صانع للعالم وهذا متّفق بين الأنام ثمّ حاول معاشرُ الموحّدين بيانَ وحدانية ذلك الموجود بالبراهين القاطعة، وعمدتُها برهانُ التمانُعِ فساقُوا بالإمكان وقالوا:[165] لو أمكن إلهان صانعان قادران لأمكن بينهما التمانعُ، لكنّ التالِيَ باطلٌ والمقدّم مثلُه؛ فإذا بطل إمكان الإلهين ثبت إمكان إله واحد معبود بالحق، وأمّا

[158] وفي هامش ر، س، ك: ويؤيد الفرق بين البدل والاستثناء ما قاله الفقهاء من أنّه إذا قلت ما له عليّ عشرة إلا تسعة بالنصب لم يكن مقرّا بشيء؛ لأنّ المعنى ما له عليّ عشرة مستثنى منها التسعة أي، ما له عليّ واحد؛ وإذا قلت إلا تسعة بالرفع على البدل يلزمك التسعة؛ لأن المعنى عليّ تسعة كذا في **حاشية التلويح** في بحث الاستثناء للحسن چلبي.

[159] وفي هامش ر، س، ك: ويردّه ما في **المغنى** من أنّ البدل في باب الاستثناء مستثنى موجب له الحكم ولا حكم في المستثنى عند الأئمة الحنفية. | وفي هامش ر، س، ك: نقله السيوطي في **أشباهه**(1) عن ابن يعيش «أنّه الفرق بين البدل والنصب في قولك: ما قام أحد إلا زيد أنّك إذا نصبت زيدا جعلت معتمد الكلام النفي وصار المستثنى فضلة فتنصبه: كما تنصب المفعول به وإذا أبدلته منه كان معتمد الكلام إيجاب القيام وكان ذكر الأوّل كالتوطئة: كما يرفع الخبر؛ لأنّه معتمد الكلام وتنصب الحال؛ لأنّه تبع للمعنى في قولك: زيد في الدار قائم وقائما» انتهى، هذا أكثري لا كلي فإنّ ذكر المبدل منه قد لا يكون كالتوطئة بل يكون مقصودا بالنسبة كالبدل: كما فيما نحن فيه. | (1) وفي هامش ر، س، ك: **كتاب الأشباه والنظائر** للسيوطي كتاب كبير جمع فيه الأصول والنوادر والفروق والألغاز والرسآئل و غيرها.

[160] **شرح الرضي على الكافية**، الشيخ رضي الدين، 2/ 118.

[161] لم أقف عليه.

[162] ر: مبتدأ.

[163] س – العقلية، صح هامش.

[164] س – موجود، صح هامش.

[165] ر – بالامكان وقالوا، صح هامش.

وجوده فثابت بالأدلّة الأخرى فعلم أنّ المعتبر في التوحيد نفي إمكان الألوهية عن كلّ شيء وإثبات إمكانها له تعالى،[ظ/7] فمعنى قول لا إله إلا الله المدلول عليه لِبرهان التمانع لا إلهَ ممكنٌ إلا اللهُ، وتقدير موجود تفريق المدّعَى عن الدليل حيثُ أُخِذ في البرهان الإمكانُ نفيًا وإثباتًا، وفي المدّعَى اعتبر الوجود ولا يخفى فسادُه، وإنّما اعتبروا الإمكان؛ لأنّ نفيَه مستلزمٌ لِنفي الوجود بطريق برهاني.[166] وأمّا وجوده فلم يلاحظْ فيه؛ لأنّه ثبت أوّلا موجود واجب الوجود فلوحظ في البرهان نفي الإمكان عن غيره مبالغة في نفي الوجود عن غيره فظهر ضعفُ ما قيل:[167] إنّ تقدير الوجود أَوْلى؛ لأنّ هذا لردّ المشركين في اعتقاد تعدّد الآلهة في الوجود؛ لأنّه قد عرفت أن ردّ المشركين في تقدير الإمكان حاصل على أسلوب أبلغ؛ لأنّ نفي الإمكان[168] مستلزم لنفي الوجود. وظهر أيضًا ضعف القول؛ لأنّ القرينة وهي نفي الجنس إنّما تدلّ على الوجود دون الإمكان؛ لأنّ نفي الإمكان مستلزم لنفي الوجود ومتضمن له كما عرفته؛[169] ولأنّ[170] التوحيد هو إثبات وجوده ونفي إله غيره، لا بيان إمكانه وعدم إمكان غيره، وهذا غفلة يحتاج إلى توبة، إذ نفي إمكان غيره هو المطلب في باب التوحيد، ولذا ساقوا البرهان على نفي إمكان الألوهية ولزم منه إثبات إمكان الألوهية له تعالى.

اللهم كما يسّرت هذا الإتمام سهّل لنا حسن الاختتام بهذه الكلمة الطيبة التي تنجي الأنام من سوء الحساب وطول الحجاب في يوم القيام، اللهم احشرنا على هذه الكلمة المباركة مع الأخيار الأحرار الكرام آمين يا ذا الفضل والإنعام، وبه نستعين تمت الرسالة.[171][و/8]

---

[166] وفي هامش ر، س، ك: ومن هذا ظهر الجواب عن إشكال الإمام؛ لأنّه إذا قدّر الخبر المحذوف ممكنا فانتفاء الماهية مع قيد الامكان يستلزم نفيها مع قيد الوجود وغيره، أو أن يكون موجودا ويقال إنّ المعدوم لعدمه لا يصلح للألوهية حتى يحتاج إلى نفيه، أو نفيه يفهم بطريق الألوهية، أو أريد بموجود ما هو موجود بالفعل، أو بالقوّة بطريق عموم المجاز فيعمّ ما هو موجود في الحال أى، حين التكلم بهذه الكلمة، أو من سيوجد في الاستقبال.

[167] وفي هامش ر، س، ك: وما قاله الفاضل عصام من أنّ نفي غيره تعالى يستلزم وجوده، إذ لا بدّ للعالم الامكان من موجد فقريب مما ذكرناه، لكنّه مجمل جدّا. | وفي هامش ر، س، ك: وكذا ما قاله شهاب في الآية الكرسي من أنّ التوحيد إنّما يعتبر بعد الوجود وهذا صريح فيما ذكرناه فتأمّل وانصف.

[168] وفي هامش ر، س، ك: وكون الخبر ممكنا يدفع اشكالا آخر، وهو أنّ الاتّصاف بالعنوان لا بدّ وأن يكون بالفعل فيبقى احتمال أن يكون شيء غير الله تعالى لم يكن معبودا لأحد ويكون مستحقا للعبادة فلا يكون هذه الكلمة توحيدا، وجه الاندفاع هو أنّ المعنى أن لا معبود بالحق ممكن إلا هذا الذات الموجود المسجتمع لصفات الكمال فلا حاجة إلى أن يقال إنّ الاتصاف الفعلي أعمّ من النفس الأمري والفرضي ولكون هذه القضية سالبة تصدق بانتفاء الموضوع، والتعرض لقول الفارابي والشيخ في عقد الوضع لا يناسب هذا المقام، وإذا كان الخبر موجودا، أو فعلا خاصّا مثل لنا يحتاج إلى أحد المذكورين.

[169] ر – عرفت.

[170] وفي هامش ر، ك، س: عطف على قوله: لأنّ القرينة.

[171] س، ك – وبه نستعين تمت الرسالة.

4.2. İkinci Risale رسالة في علم الله شامل لجميع الكليات والجزئيات

وبه نستعين[172] بسم الله الرحمن الرحيم رب زدني علما،[173] الحمد لله الذي أَوْجد العالَمَ على الوجه الأكمل، والصلاة[174] والسلام على من أرسل بالشرع الأسهل وعلى آله وأصحابه الذين نقلوا شريعتَه بالنقل الأصحّ الأجمل.

قال البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿فَسَوَّاهُنَّ سَبْعَ سَمَٰوَاتٍ، وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، 2 /29] «ولكونه عالما بكُنْهِ الأشياءِ كلِّها خلق ما خلق على هذا الوجه الأكمل والنمطِ الأنفع»[175] انتهى، وبهذا استدلّ علماؤُنا على شمول علمه تعالى بجميع الأشياء جزئياتِها وكلياتِها، فالله تعالى علم علمًا أزليًا بأنّ العالم سيوجد على هذا الوجه والنمط البديع، وتعلّق هذا العلم قديم غير متغير، فبعدَ تقديره في علمه الأزلي يكون خلافُه ممتنعًا بالغير، وإن كان ممكنًا بالنظر إلى ذاته كما هو المقرر في موضعه، فلا وجه لما قيل: من أنّ كلام المصنف يقتضي أنّ نظامَ العالم هو الأصلح الأكمل الذي لا يمكن شيءٌ فوقه؛ لأنّه إن أراد بعدم الإمكانِ الامتناعَ بالذات فغير مسلّم، وإن أراد به الامتناعَ بالغير فمسلّمٌ، لكن لا يضرّنا لما عرفت أنّ[176] تعلّق العلم الأزلي بأنّ العالم سيوجد على هذا الوجه الأكمل يستلزم امتناع خلافه.

وبهذا البيان[177] اندفع الاعتراض على قول الإمام الغزالي: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» بأنّه أنكر العلماء هذا، وقالوا: إنّ الله تعالى قادر على أن [ظ/8] يوجد عالَما آخرَ أكملَ من هذا وأحسنَ وأعظمَ كما هو مذهبنا؛ لأنّ كلًّا من المقدورات ومعلوماته تعالى غير متناهية كما صرّح به حجّة الإسلام. وجه الاندفاع ما ذكرنا من أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان بسبب تعلّق علمه بوجود ما كان، وامتناع خلافه ثابت بالبرهان. وفي كلامه دليل على ذلك حيث قال: «ليس في الإمكان أبدع مما كان» ولم يقل ليس في القدرة أبدع مما كان، وكلامه على ما نقل عنه المعترض وهو أنّ كلا من مقدوراته ومعلوماته لا تتناهي يدلّ أيضًا على كون مراده ما ذكرنا؛ فإنّه إذا كان مقدوراتُه غيرَ متناهية يكون أبدع مما كان مقدورًا له تعالى كما استدلّ به المعترض على أنّ الله تعالى قادر على أن يوجد عالما آخر أكمل من هذا العالم، لكنّه ممتنع بالغير لتعلق علمه بما كان، وقد تقرر في موضعه أنّ خلاف علمه تعالى ممتنع وقوعُه، فيصحّ أنْ يقالَ: ليس في الإمكان أبدع مما كان وكذا يصحّ أيضًا أنْ يقالَ: ليس في الإمكان أنقص مما كان، لما

172 ر – وبه نستعين.

173 ر – ربّ زدني علما.

174 ر، س، ك: الصلوة.

175 **تفسير البيضاوي**، 64. (البقرة، 29/2)

176 ك + من.

177 وفي هامش س، ر، ك: ولما دفع الاعتراض على قول البيضاوي حاول ردّ اعتراض على قول الإمام الغزالي.

ذكرناه من البرهان. فقول المعترض؛ وأما ما نقل عن الإمام الغزالي فقد قيل: إنه دسيسة، أو غفلة، فإساءة في[178] الأدب بل سَفْسَطَةٌ، أو دَغْدَغَةٌ؛ لأنّ ما هو ضلال وخِذلانٌ لا ينسب إلى الإمام مع أنه أسوة للعلماء الأعلام، ولا يبعد أن يقال: إنّ ما نقل عن الإمام الغزالي مذهب الفلاسفة فإنهم مالو إلى أنّه ليس في الإمكان أبدع مما كان ولظهوره لم يصرّح به. وكلامه في موضع آخر شاهد عليه قوله على النمط الأنفع[179] إشارة إلى أنه تعالى راعَى الحكمةَ فيما خلق تفضّلا وإحسانًا، ما من شيء خلق إلا له نفع عظيم،[180] وإن كان مضرّا بالنسبة إلى بعض لأمر جسيم، فإن الحيّات [و/9] والعقارب والسموم وغير ذلك من المضرّات ينتفع بها بواسطة، فإن الحيات غذاء للظبي، وهو مما ينتفع به الإنسان، وتقتل بسمّها الأعداء ويتخذ منها الترياق، والعقارب وأشباهها غذاء للدجاجة، وهي غذاء للإنسان؛ وأما إبليس، عليه ما يستحقّ، فإنّه نافع أيضًا، فإنّ المكلّف بسبب مخالفته ينال السعادة العظمى والدولةَ الكبرى في جنّة المأوى، والشقي إنّما يتضرّر به باختياره الجزئيَّ الهوَى ومخالفةَ المولى وكذا الكلام في النفس الأمّارة بالسوء، ولذا نقل عن حكماء الإسلام ليس في العالم شيء ضارّ بالإطلاق، وإنما الضارّ ضارّ[181] بالإضافة، والمراد بالانتفاع انتفاع نوع الإنسان لا كل فرد فرد[182] منه. تمت.[183]

---

[178] ك — في.

[179] وفي هامش س، ر، ك: إشارة إلى دفع توهّم اعتراض على هذا القول بعد اعتراض على قوله على الوجه الأكمل.

[180] وفي هامش س، ر، ك: فلا إشكال بأنّ كثيرا من الأشياء أضرّ الإنسان بل سائر الحيوان، فكيف حكم القاضي بأنّه خلق ما خلق على النمط الأنفع.

[181] ر – ضارّ.

[182] ك – فرد.

[183] س، ك – تمت.

4.3 Üçüncü Risale رسالة في المعاد الجسماني

وبه نستعين،[184] بسم الله الرحمن الرحيم، عليه توكّلت وإليه أنيب،[185] الحمد لله الذي يُحيي مَن في القبور، والصلاة والسلام[186] على مَن أرسل بما يُحيي الصدورَ وعلى آله وأصحابه الذين اتّبعوه بلا قُصورٍ وفُتورٍ.

قال شمس الدين الإصفهاني في **شرح الطوالع**:[187] «وأمّا الأنبياء الذين سبقوا على نبينا عليه السلام، فالظاهر من كلام أممهم[188] أنّ موسى عليه السلام لم يذكر المعادَ الجسماني البدني، ولا أنزل عليه في التوراة،[189] لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤا بعده خرقيل وشعياء عليهما السلام؛ وأمّا الإنجيل فقد ذكر أنّ الأحبار يصيرون كالملائكة، ويكون لهم الحياة الأبدية والسعادة العظيمة، والأظهر أنّ المذكور فيه المعاد الروحاني» انتهى.

وفيه خلل من وجوه [ظ/9] شتّى؛ **أمّا أوّلا**؛ فلأنّ آياتٍ كثيرةً في مواضعَ عديدةٍ تدلّ على خلافِ ذلك، منها قوله تعالى حكايةً عن موسى عليه السلام:[190] ﴿وَإِنَّ لَكَ مَوْعِدًا لَنْ تُخْلَفَهُ﴾ [طه، 19 /97] أي، إنّ لك في الآخرة موعدًا لن تخلفه، لن يخلفك الله وينجزه لك في الآخرة بعد ما عاقبك في الدنيا هكذا صرّح به المفسرون، ومنها قوله تعالى: ﴿وَقَالَ مُوسَى إِنِّي عُذْتُ بِرَبِّي وَرَبِّكُمْ مِنْ كُلِّ مُتَكَبِّرٍ لَا يُؤْمِنُ بِيَوْمِ الْحِسَابِ﴾ [غافر، 39 /27] ومنها قوله تعالى: ﴿يَا قَوْمِ، إِنَّمَا هَذِهِ الْحَيَاةُ الدُّنْيَا مَتَاعٌ وَإِنَّ الْآخِرَةَ هِيَ دَارُ الْقَرَارِ﴾ [غافر، 39 /39] ومنها قوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا اضْرِبُوهُ بِبَعْضِهَا، كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَى﴾ الآية، [البقرة، 2 /73] والخطاب مع[191] من حضر حياة القتيل على أصحّ الوجهين، ولا ريب في أنّ من حضر حياة القتيل بنو إسرائيل في عصر موسى عليه السلام.

---

[184] ر – وبه نستعين.

[185] ر – عليه توكّلت وإليه أنيب.

[186] ك – السلام.

[187] **مطالع الأنظار**، الإصفهاني، 216.

[188] وفي هامش ر، س، ك: فانظر إلى ركاكة كلامه حيث قال أوّلا: وأمّا الأنبياء الذين إلخ. ثم خصّ كلامه بموسى عليه السلام فيكون حاصله أنّ الظاهر من كلام أمم الأنبياء عليهم السلام أنّ موسى عليه السلام إلخ. وركاكته أظهر من أن يخفى.

[189] س، ك: التورية.

[190] وفي هامش س، ر، ك: ولم يذكر قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا، أَوْ نَصَارَى﴾ الآية، [البقرة، 2 /111] وقوله تعالى: ﴿قَالُوا لَنْ تَمَسَّنَا النَّارُ إِلَّا أَيَّامًا مَعْدُودَاتٍ﴾ الآية، [آل عمران، 3 /24] مع أنّهما يدلّان على هذا المطلب؛ لأنّ الظاهر أنّ هذا القول لِأخلافهم والكلام مع أسلافهم الذين في عصر موسى وعيسى عليهما السلام.

[191] س – مع.

فإن قيل: لم لا يجوز أن يراد بالآخرة وبيوم الحساب المعادُ الروحاني؟ **قلنا**: فحينئذٍ يجوز أن يراد بالآخرة وبيوم الحساب وسائر أسامي يوم القيامة في عامّة المواضع المعادُ الروحاني، فلا يجد أهلُ الحق إلى إثبات المعاد الجسماني سبيلا، وإلى وصول الحقِ طريقًا؛ إذْ ما من موضع إلّا، ويمكن فيه التأويل الزايغ[192] إمّا بالمجاز، أو بتقدير المضاف كما هو ديدن أهل الإلحاد والتجنّب عن الإنصاف، ومثل قوله تعالى: ﴿مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ، قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا﴾ الآية، [يس، 35 /78-79] عدم قبوله[193] التأويلَ عند المتمسّكين بظواهرِ النصوص والدليل؛ وأمّا صاحب العقائد الزايغة فيأوّلونه بالتأويلات الزايغة، والآخرة ويوم الحساب وسائر أسامي يوم القيامة[194] موضوع للدار التي هي نقيض الدنيا، وضدّها المعدّة لثواب مَن يعاد بالمعاد البدني وعقابه، وعلى هذا المعنى [و/10] أجمع المفسّرون؛ فمَنْ جوّز التأويلَ بالمعاد الروحاني فقد خرق الإجماعَ، وأنّ المعادَ الروحانيَّ فقط مذهبُ الفلاسفة الطاغين، فلا اعتدادَ به عند المليّين، فكيف يفسّر الألفاظ الواقعة في الكتاب المبين بالمعاد الروحاني مع إنكاره المسلمين؟ وكذا عيسى عليه السلام أخبر بالمعاد البدني في المهد، قال تعالى حكايةً عنه عليه السلام: ﴿وَالسَّلَامُ عَلَيَّ يَوْمَ وُلِدْتُ وَيَوْمَ أَمُوتُ وَيَوْمَ أُبْعَثُ حَيًّا﴾ [مريم، 18 /33] فما ظنّكم بإخباره بعد كونه رسولا؟ والنصوص يجب حملها على ظواهرها حسبما أمكن بعدم مخالفتها للدليل العقلي، وهنا حملها على ظاهرها ممكن لعدم المخالفة[195] للدليل العقلي.[196]

نعم، كون المعاد الجسماني مذكورا في التوراة[197] والإنجيل غير معلوم لنا لتحريفهما اليهود والنصارى، لكنّ الظاهرَ كونُه مذكورًا فيهما؛ لأنّ اعتقادَه واجبٌ على كلِّ مكلّفٍ من لَدُنْ آدمَ عليه السلام، قوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَاحِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ الآية، [الأعراف، 7 /145] أي، كلِّ شيءٍ من المصالح الدينية والدنيوية، وأعظم المصالح الدينية بيان المعاد البدني وأحوال الآخرة؛ **وأمّا ثانيا**؛ فلأنّ قولَه: وأمّا الأنبياءُ الذين سبقوا على نبينا عليه السلام شامل لجميع الأنبياء عليهم السلام من لدنْ آدمَ عليه السلام. وقد حكى اللهُ تعالى عن قومِ صالحٍ، أو قومِ هود عليهما السلام قولَهم: ﴿أَيَعِدُكُمْ أَنَّكُمْ إِذَا مِتُّمْ وَكُنْتُمْ

---

[192] ر: الزايع.

[193] ر – قبول.

[194] ر – القيام.

[195] ر– المخالف.

[196] وفي هامش ر، س، ك: وصحة حشر الأجساد مبنية على ثلث مقدمات؛ أمّا الأولى فهي أنّ موادّ الأبدان قابلة للجمع، فإنّ تعاقب الافتراق والاجتماع والموت والحياة عليها كما أشير إليه في قوله تعالى: ﴿وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا فَأَحْيَاكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ الآية، [البقرة، 2 /28] يدلّ على أنّها قابلة لها بذاتها وما بالذات يأبى أن يزول ويتغيّر؛ وأمّا الثانية والثالثة؛ فلأنّه تعالى عالم بمواقعها قادر على جمعها، فإذا صح حشر الأبدان فقد أخبر الله تعالى وقوعه فيجب اعتقاده، فالآخرة ويوم الحساب وغيرهما يدل على وقوع حشر الأجساد بإجماع المفسرين، فتأويله بالمعاد الروحاني ليس بصحيح، سواء كان واقعًا في حكاية موسى وعيسى وغيرهما من الأنبياء المتقدّمين، أو غير واقع فيها.

[197] س، ك: التورية.

تُرَابًا وَعِظَامًا أَنَّكُمْ مُخْرَجُونَ؟ هَيْهَاتَ هَيْهَاتَ لِمَا تُوعَدُونَ﴾ [المؤمنون، 22 /35-36] وهذا صريح في حشر الأجساد، لا يتصدّى لتاويله إلا أهل الفساد والعناد، فكيف يقال: بأنّ مَن جاء بعده مثل موسى وعيسى عليهما السلام[198] لم يبلّغ قومَه بالمعاد وحشرِ الأجساد؟ **وأمّا ثالثا**؛ فلأنّ كليمَ الله موسى وروحَ الله عيسى [ظ/10] مع اعتقادهما المعادَ الجسمانيَّ كالمشاهدة، ما السببُ في عدم[199] إخبارهما المعادَ البدنيَّ وأحوالَ الآخرة؟، وهل يجوز أنْ يقالَ: إنّ الله تعالى لم يأمرْهما بالتبليغ، أو أمرهما بعدم التبليغ؟ ولا أظنّ أنّه خطر ببالِ أحدٍ من العقلاء فضلا عن العلماء؛ **وأمّا رابعا**؛ فلأنّ قوله: لكن جاء ذلك في كتب الأنبياء الذين جاؤا بعده خرقيل وشعياء منظور فيه؛ لأنّ الكُتُبَ السماوية مئةٌ وأربعةٌ كما هو المشهور، والرسل الذين أنزلت هي عليهم معلومون في الشرع، وخرقيل وشعياء ليسا منهم ولا ممن قصّهم الله تعالى في القرآن المجيد، والقول بتكرّر النزول يضرّ[200] ما زعمه؛ لأنّه اعتراف بأنّ المعاد الجسماني أخبره الأنبياء الذين جاؤا قبل خرقيل وشعياء، وأيضًا من أين يعلم أنّه جاء ذلك في كتب خرقيل وشعياء دون التوراة[201] والإنجيل؟ **وأمّا خامسًا**؛ فلأنّ الظاهرَ من الأُمَمِ في قوله: فالظاهر من كلام أُممهم اليهودَ والنصارى، وهم حرّفوا كتابهم وغيّروا دينهم، خذلهم الله تعالى عن آخرهم، فلا يعبأ بمقالاتهم الردية لا سيّما في الأمور الدينية؛ لأنّ كلماتِهم خاطئةٌ وآرائَهم طاغيةٌ لاغيةٌ، فالعجب من علماء الشريعة الغَرَّاءِ أن يلتفتوا إلى كلام مثل هؤلاء[202] السفهاء؛ **وأمّا سادسا**؛ فلأنّ قومَ موسى وعيسى في عصرهما إن اعتقدوا المعادَ الجسماني، فمِنْ أين يعلمون؟، وكيف يعتقدون؟، وإن لم يعتقدوا لعدم وجوب اعتقادِه عليهم حيثُ لم يُخْبِرْهم نبيُّهم، يلزم اختلاف الأمم في الاعتقاديّات، وهذا مخالِف لما ثبت في المعتبرات من أنّ الأنبياءَ عليهم السلام بأسرِهم، والأمم بأجمعهم متّفقون في باب الاعتقادات، وفي **المواقف**[203] «المقصد الثاني [و/11] في حشر الأجساد، وأجمع أهلُ الملل والشرائع[204] عن آخرهم جوازه ووقوعه»[205] انتهى، واليهود والنصارى من أشهر أهل الملل والشرائع[206]؛ **وأمّا سابعا**؛ فلأنّ

---

[198] وفي هامش س، ك: مع أنّهما صاحبا الكتاب.

[199] ر – بأن من جاء بعده .... السبب في عدم، صح هامش.

[200] ك + يضرّه.

[201] س، ك: التورية.

[202] ر، س، ك: هذه.

[203] وفي هامش ر، س، ك: وكذا **الطوالع** وشارحه اعترف به. | **المواقف في علم الكلام**، عضد الدين الايجي، 372.

[204] ر، س، ك: الشرايع.

[205] وفي هامش ر: كما قال شيخ بيضاوي[(1)] في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَنْ نُؤْمِنَ بِهَذَا الْقُرْآنِ وَلَا بِالَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ [السبأ، 33 /31] « ولا بما تقدم من الكتب الدالّة على البعث»، حرّرت هذا بسماع من مؤلف هذه الرسالة شيخنا ومولانا علّامة العلوم الشرعية والعقلية خصوصا في علم التفسير وحلّ كلام القدما صاحب الحاشية للبيضاوي، سلّمه الله تعالى واطال بقاية بطاعته، وحضرت تفسير وعلقت الكلام البيضاوي في صدد بيان هذه المسئلة حبا له وشوقا مني محرره العبد الضعيف المدعو بأجمل. | [(1)] **تفسير البيضاوي**، 248/4 (سبأ، 31/34).

[206] ر، س، ك: الشرايع.

الأنبياءَ الأقدمين وموسى وعيسى عليهم[207] السلام إذا لم يخبروا المعاد البدني يلزم منه أنّهم لم يبشّروا بالثواب ولم ينذروا بالعقاب، وهذا ليس بصحيحٍ لقوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ، لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ الأية،[النساء، 4 /165] ولا يظهر أيضًا للتكليف فائدةٌ معتدٌّ[208] بها، إذ الغرضُ من التكليف ثوابُ مَن آمن واهتدى وعقابُ مَن كفر وعصى، وكون الثواب والعقاب بالمعاد الروحانيّ قد عرفت فساده، لا يقال: إنّ مراده لم يذكر المعاد الجسماني تفصيلا وإنّما ذكر إجمالا؛ لأنّا نقول: كلامه صريح في عدم الذكر مطلقا على أنّه ما معنى ذكر المعاد الجسماني إلّا الإخبار بأنّ الموتى تبعث من القبور[209] إمّا باعادة المعدوم بعينه، أو بجمع الأجزاء المتفرّقة فلا يجرى فيه الإجمال والتفصيل، ولا يجريان إلا في أحوال الآخرة كوزن الأعمال وحساب الأفعال والصراط وسائر الأحوال، ولا كلام فيه، وإنّما الكلام في نفس حشر الأجساد في يوم الجمع والتناد، الحمد لله على التمام أوّلا وآخرا ظاهرا وباطنا.[210]

[207] ك + عليهما.

[208] وفي هامش س، ك: لا سيّما اليهود فإنّهم كفروا بالإصرار والإغلال.

[209] ر + في القبور.

[210] ر+ تمت.

4.3. Dördüncü Risale رسالة في تكليف ما لا يطاق

وبه نستعين،[211] بسم الله الرحمن الرحيم، رب زدني علمًا وهدى،[212] الحمد لله الذي لا يكلّف العبدَ إلا وُسْعَه،[213] والصلاة[214] والسلام على أفضل رسله، وعلى آله وأصحابه الذين عرفوا إشاراته. اعلم أنّ ما لا يطاق على ثلاثِ[215] مراتَ:[ظ/11] **الأُولى** ما يمتنع لِذاته كجمع الضدَّين وإعدامِ القديم وقلبِ الإمكان واجبًا وبالعكس مثلا. و**الثانية** ما يمكن في نفسه ولا يمكن من العبد عادةً كالصعود إلى السماء والطيران في الهواء. و**الثالثة** ما يمكن في نفسه ويمكن من العبد أيضًا، لكن تعلّق علمه تعالى بعدمه.

وهذه المرتبة الثالثة لا نِزاعَ في وقوع التكليفِ به فضلا عن الجواز؛ أمّا عند الجمهور؛[216] فلأنه مما يطاق بمعنى، أنّ العبد قادر على القصد إليه باختياره، وإن لم يخلقِ الله تعالى عقيبَ قصده ولا معنى لِتأثير قدرة العبد في أفعاله سوى هذا؛ وأمّا عند الشيخ الأشعري فمحالٌ، لِاستلزامه المحالَ وهو انقلاب علمه جهلا، ومع ذلك مكلّف به كإيمان أبي جهل، فإنّه محال، لكنّه مكلّف به؛ فالتكليف بما لا يطاق واقع عنده، والنزاع لفظي؛ لأن الجمهور والشيخ[217] متّفقون في وقوع التكليف به، والنزاع في أنّ مثل ذلك هل هو من قبيل ما لا يطاق أم لا؟ وهذا توجيه ما قيل: تكليف ما لا يطاق واقع عند الأشعري، لا أنّه واقع عنده بالمرتبة الأولى، وهي ما يمتنع لذاته، وسيجيء تفصيله.

والمرتبة الثانية لا يقع التكليف بها اتفاقًا بشهادة الاستقراء ولقوله تعالى: ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ الآية، [البقرة، 2 /286] والنزاعُ في جواز التكليف، فعندنا يجوز خلافًا للمعتزلة، لكن هذا إذا كان بمعنى، طلب تحقيق الفعل والإتيان به واستحقاق العقاب على تركه، لا مطلق الطلب، ولا الطلب قصدًا للتعجيز نحو: قوله تعالى ﴿فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ﴾ الآية، [البقرة، 2 /23] فإنّه مما لا يطاق بداهةً، ووقع الطلب به، لكنّه ليس من قبيل التكليف بالمحال وكذا قوله تعالى: ﴿قُلْ كُونُوا حِجَارَةً، أَوْ حَدِيدًا﴾ الآية، [الإسراء، 17 /50] وقوله تعالى: ﴿فَقُلْنَا لَهُمْ كُونُوا قِرَدَةً خَاسِئِينَ﴾ [البقرة، 2 /65] [و/12] ليس من قبيل التكليف بالمحال، لِمَا عرفت من أنّ التكليف طلب تحقيق الفعل والإتيان به، وهنا ليس كذلك، بل المراد التعجيزُ كما في الآية

---

[211] ر – وبه نستعين.

[212] ر – رب زدني علما وهدى.

[213] ك: وسعة.

[214] ر، س، ك: الصلوة.

[215] ر، س، ك: ثلث.

[216] وفي هامش س، ر، ك: ومن هذا علم أن عد المرتبة الثالثة مما لا يطاق على مسلك الأشعري؛ وأما عندنا فمما لا يطاق له مرتبتان، لكن لما لم يخلق الله تعالى عقيب قصده كانت في صورة ما لا يطابق فجعل المرتبة ثلاثا.

[217] وهو الشيخ الأشعري.

الأولى، أو التسخيرُ والإهانةُ كما في الآية الثانية والثالثة. ولك أن تقول: لا طلبٌ في الآيات المذكورة، بل المراد التعجيزُ، أو التسخير، أو الإهانة مجازًا كما صرّح به أربابُ المعاني، ولهذا سكت عنه أكثرُ المحققين ولم يتعرّضوا للأوامر التي للتعجيز والتسخير والإهانة في بيان التكليف بما لا يطاق.

والمرتبة الأولى ذهب بعض الأشاعرة إلى وقوع التكليف بها فضلا عن جوازها، واحتجّوا على ذلك بمثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَواءٌ عَلَيْهِمْ﴾ إلى ﴿لا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة، 2 /6] بوجهين: **الأوّل** إنّه تعالى أخبر عنهم بأنّهم لا يؤمنون، وأمرهم بالإيمان، وإيمانهم ممتنع لذاته؛ لأنّهم لو آمنوا انقلب خبره كذبا وهو محال، فإيمانهم لِاستلزامه المحالَ محالٌ. و**الثاني** إنّ[218] الكفّار كأبي جهل مثلا كلّف بالإيمان، وهو تصديق النبي (عليه السلام) في جميع ما علم مجيئه بالضرورة، ومن جملته إنّه[219] لا يؤمن، والتصديق بأنّه لا يصدّق فرع عدم التصديق، فالتكليفُ بالإيمان يستلزم التكليفَ بعدم الإيمان، فيجتمع التكليفَ بالإيمان وعدمه في آنٍ واحدٍ، فيجتمع النقيضان، وهذا مراد المشايخ بقولهم: ف"يجتمع الضدّان"، ولا ريب في استحالة إذعانِ ما وُجد مِن نفسه خلافُه؛ فحينئذٍ يقع التكليفُ بالممتنع لِذاته، وهو المرتبة الأولى، فضلا عن جوازه. والجواب عن الوجه الأوّل، إنّ[220] هذا أي، إيمانَ أبي جهل ونحوِه ليس من الممتَنع لِذاته، بل من الممتَنع لغيره مع أنّه ممكنٌ في نفسه؛ فيكون من المرتبة الثالثة؛ فإنّ إخباره تعالى بعدم إيمانهم لا يُخرِج الإيمانَ [ظ/12] عن الإمكانِ ولا يُنفى القدرةَ عليه كعلمه تعالى بِعدم الإيمانِ، ولو كان إخبارُه تعالى وعلمُه بعدم إيمانِ مثلِ أبي جهلٍ مُخْرِجًا عن الإمكان الذاتي لزم انقلابُ الماهية أي، ماهيةِ الإمكان الذاتي امتناعًا لذاته، وهو محال بالاتفاق، فيكون ممكنًا في نفسه وممتنعًا بالغير أي، ممتنعًا بالنظر إلى وقوع الكَذِب على الله تعالى على تقدير وقوعِ ما أخبر بعدم وقوعه مثلُ امتناع إيمان أبي جهل، لتعلّق علمه تعالى بعدمه، فلو آمنوا لَانقلب علمُه تعالى جهلا، لكن التاليَ محالٌ والملزوم مثلُه، لكن لا لذاته بل لغيره، والتكليف بِمثلِ ذلك وقوعه بالاتفاق.

فإن قيل:[221] الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه محالٌ وإيمانُ هؤلاء الكَفَرَةِ يَلزم من فرض وقوعه محال فإيمانهم لا يكون ممكنًا؟ قلنا: الممكن ما لا يلزم من فرض وقوعه نظرًا إلى ذاته محال؛ وأمّا بالنظر إلى غيره فاستلزام فرض وقوعه محالا لا يضرّ الإمكان، كعدم المعلول، فإنّ فرض وقوعه بالنظر إلى ذاته لا يستلزم المحال فهو ممكن بالذات؛ وأما بالنظر إلى عِلّيّته التامّةِ فهو ممتنع لاستلزامه

---

[218] ر، س، ك: أن.

[219] ر، س، ك: أن.

[220] ر، س، ك: أن.

[221] وفي هامش س، ر، ك: القياس من الشكل الثاني فينتج المطلوب المذكور.

تخلّفَ المعلول عن علته التامّة، فما ذكره المعترض نمنع كُبراه تارةً وصُغراه تارةً أخرى. والجواب عن الوجه الثاني هو إنّ[222] المحال إذعانُه بخصوصه أنّه لا يؤمن، وإنّما يكلّف به إذا وصل إليه بخصوصه وهو ممتنع؛ وأمّا قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الإجمالي؛ إذ الإيمان هو التصديق إجمالا فيما علم إجمالا وتفصيلا فيما علم تفصيلا، ولا استحالةَ في الإذعان الإجمالي لِخلوّه عن اجتماع الضدَّين، فالأمر به ليس تكليفًا بالمحال الذاتي، لِما عرفت مِن أنّه خالٍ عن اجتماع الضدَّين، ولا يمكن لهم الإيمانُ الإجماليُّ لِتعلّق علمِه تعالى بخلافه، فيكون ممتنعًا بالغير، فالأمر به تكليف بالممتنع بالغير وهو المرتبة الثالثة، فإذا لم يمكن[223] لهم الإيمان الإجمالي [و/13] لا يخاطَبون بالإيمان التفصيلي؛[224] إذ الإيمانُ الإجمالي الذي هو مقدَّم عليه غيرُ واقعٍ منهم حتى يخاطَبوا بالتفصيل، ويؤيِّد ما ذكرناه قولُهم: أوّل الواجبات معرفة الله تعالى، وقيل: هو النظر فيها، وقيل: أوّل النظر فيها، ولما لم يكن لهم سبيلٌ إلى معرفة الله تعالى معرفةً معتدًّا بها لتعلّق علمه تعالى بخلافه، لم يخاطبوا بالواجبات المتفرعة عليها على التفصيل،[225] وهذا مراد علمائِنا المتكلّمين بقولهم من ''أنّ التكليف إنّما هو بالإيمان الإجمالي دون التفصيلي''؛ فحينئذٍ ينحلّ إشكالُ مولانا سعدِي[226] في حاشية سورة تبّت من قوله: «وما ذكروه في الكتب الكلاميةِ من أنّ التكليفَ إنّما هو بالإيمان الإجمالي دون التفصيلي لا يجدي بعد أن خوطبوا بالتفصيل»[227] انتهى، وجه الانحلال هو أن الخطاب بالإيمان التفصيلي بعد حصول الإيمان الإجمالي الذي هو موقوف عليه للتفصيلي، ولم يكن الوصول إلى الإجمالي ممكنا، فلا يمكن الوصول إلى أنهم لا يؤمنون؛ فلا يلزم التكليف باجتماع الضدين، وهذا مراد مشايخنا بقولهم: ''وأمّا ما قبل الوصول فالواجب هو الإذعان الإجمالي'' بطريق الحصر، ولا ينكرون الخطاب بالتفصيلي، لكنّهم يقولون: إنّ الخطاب به موقوف على تحقّق الإيمان الإجمالي؛ لِما عرفت أن معرفة الله تعالى المعتدَّ بها في الشرع موقوفٌ عليها سائرُ الواجبات الشرعية كما حقّق في **المواقف**[228] وشرحه،[229] وأيضًا أنّ من المعلوم بداهة أنه يكفي في دخول الإسلام التصديقُ بِأَنْ يعترفَ إجمالا بأنّ ما جاء من عند الله تعالى حقٌّ ثابتٌ آمنتُ به وصدّقتُه، ولا يمكن له أن يَعتقد بتفصيل جميعِ ما جاء به النبيُ (عليه السلام) في آنِ دخول الإسلام، فهؤلاء الكفرةُ لا يمكن لهم هذا الإيمانُ الإجمالي لِما مرّ مِرارا مِن تعلّقِ علمِه تعالى

[222] ر، س، ك: أن.

[223] ر: لم يكن.

[224] ر – التفصيل.

[225] ك + سبيل.

[226] وهو سعد الدين التفتازاني (ت. 79 هـ./1390 م.)

[227] وهو من حاشية التفتازاني على تفسير الكشاف لزمخشري، هذه الحاشية مخطوطة.

[228] هذا الكتاب لعضد الدين الإيجي.

[229] وفي هامش س، ر، ك: فالأكثرون منهم الشيخ الأشعري أول الواجب على المكلف معرفة الله تعالى؛ اذ هو أصل المعارف والعقائد الدينية وعليه يتفرّع وجوب كل واجب من الواجبات الشرعية :كذا في **شرح المواقف**.

بِخلافه، فلا يمكن الوصولُ إلى أنّهم لا يؤمنون فلا يلزم الأمر بهم بالمحال،[ظ/13] والعلم عند الله تعالى الملك المتعال، فاتّضح اندفاعُ ذلك الإشكال لِمولانا سعدي. وقد أجيب عنه بأنّ تكليف مثل أبي جهل بجميع ما أُنزل إنّما كان قبل الإخبار بأنّه لا يؤمن، وبعده مكلّف بما عدا التصديقَ بأنّه لا يؤمن، وهو ضعيف؛ لأنّ الإيمانَ حقيقةٌ واحدةٌ لا يَختلف باختلاف الأَشخاصِ كما صرّح به في **تعليقات التلويح**[230] الشريفُ الجرجاني وتبعه الفاضلُ الخيالي[231] وكذا الجواب بأنه، كما في النسخ قبل التمكّن من الفعل، أو بالعمل مع الاعتقاد،[232] كما في عموم الأحكام. فقوله: ''سيّما الامتثال''ضعيف، فعند مشايخنا الحنفية لا يجوز التكليف بالممتنع لذاته فضلا عن وقوعه. واعترض على قولنا: بأنّ إمكان المحال محال، بأنّ لزوم المحال ليس لذات الملزوم بل لعارض وهو الخبرية، فلا ينافي إمكان الملزوم في نفسه وهو المدعى كذا في **شرح المقاصد** صرّح به حسن چلبي[233] في **حاشية التلويح**. وهذا إن سلم وروده على الوجه الثاني، لكن لا يرد على الوجه الأول، فإنّه لا يعتبر فيه الخبر كما لا يخفى فكما أنّه تعالى منزّه عن سمات النقصان منزّه عن إمكانِها أيضًا فهو منزّه عن إمكان السفه، وإمكان التكليف بالممتنع لذاته يستلزم إمكان السفه، واللازم محال وكذا الملزوم محال، والإنكار مكابرة بقي هنا[234] كلام، وهو أنّه ما قال[235] مولانا خسرو: [ظ/14] «ولو علم هؤلاءِ الكفارُ بأنّهم لا يؤمنون لَسقط منهم التكليف كذا أفاده المحقق عَضدُ الملة والدين»[236] انتهى، ولعل مراده لو علموا لَسقط منهم التكليف والمقدم ظاهر الانتفاء وكذا التالي لما عرفت من أنّ علمهم بذلك محال وكذا السقوط محال، فإنّ صدقَ الشرطية لا يتوقف على صدق الطرفَيْن ولو لم يحمل على ما ذكرنا لَكان مشكلا؛ لأنّه إن أراد سقوط التكليف أنّهم لا يؤمرون به، فقد عرفت فساده، من لزوم اختلاف الإيمان بحسب الأشخاص، وهو فاسد؛ إذ كلُّ عاقلٍ بالغٍ ما دام حيًّا مكلّفٌ باعتقادِ جميع ما عُلم من الدين ضرورةً، ومِن جملتِه عدمُ إيمانهم لدلالة الآيات الكثيرة عليه، وإن أراد أنّهم لا يعاتَبون بترك الإيمان بعدم إيمانهم، ففساده أفحش، وإن أراد معنى آخر فليبين حتى نتكلّم عليه.

---

[230] لم أقف عليه.

[231] وهو أحمد بن موسى الخيالي، شمس الدين: فاضل (ت.861 هـ./ 1458 م.) كان مدرسا بالمدرسة السلطانية في بروسة ثم في ازنيق. له **حاشية على شرح السعد على العقائد النسفية وحواش على أوائل شرح التجريد للطوسي**.(1) | (1) **الأعلام** للزركلي، 1/ 262.

[232] وفي هامش س، ر، ك: إشارة إلى جواب دليله على أن الأحكام لا تستدعي غرضا سيما الامتثال لوقوع النسخ قبل العمل.

[233] وهو حسن جلبي بن محمد شاه الفناري (ت. 886 هـ.) له تصانيف، منها **حاشية التلويح، حاشية كشاف، حاشية شرح المواقف**.(1) | (1) **عثمانلي مؤلفلري**، بروسه لي محمد طاهر أفندي، 292/1.

[234] ر: منا.

[235] ر، س، ك – ما.

[236] لم أقف عليه.

ثم قال مولانا المزبور[237]: «فإن قيل: هل يمكن توجيه تكليفهم بالإيمان بعد علمهم بامتناع وقوعه منهم؟ قلنا: قال الفاضل الأُرْمَوِي: غايةُ ما يقال في هذا الموضع: إنّ المراد بقولنا:''التكليف بالممتنع لذاته غير واقع'' أن التكليف به بالأصالة غير واقع؛ وأمّا التكليفُ به بالتبع؛ فجاز[238] أن يكون واقعًا، وهنا التكليف بالجمع بين الضدَّين، أو النقيضين، إنّما نشأ عن التكليف بالكفّ عن الإيمان، وهو تكليف بالتبع»[239] انتهى، ولا يخفى أن استحالةَ الجمع بين النقيضَيْن والضِدَّيْنِ بديهيٌّ مطلقًا، سواءً كان ذلك الجمعُ بالأصالة، أو بالتبع. ولا يرفع الاستحالةَ كونُ أحد النقيضين بالتبع؛ لأنّه يتحقّق حينئذٍ أيضًا الأمر بالإيمان أن لا يؤمن به، وهو ظاهر، ومنع ذلك حينئذ مناقشة مردودة. [و/15] وقد عرفت ما هو الصواب من أنّهم مكلّفون بالأيمان الإجمالي، وهو ممتنع لغيره، فإذا كان الإيمان الإجمالي ممتنعًا بالغير فلا يَصِلون إلى أنّهم لا يؤمنون حتى يلزمَ الأمر بالجمع بين الضدين، وكل ما ذُكر هنا بناءً على أنّهم مكلّفون بالإيمان ومخاطبون بتفصيله. وقد عرفت أنّهم مكلّفون بالإيمان الإجمالي، وما لم يؤْمنوا بالإيمان الإجمالي لم يخاطَبوا بالتفصيلي؛ لأنّه موقوف على الإيمان الإجمالي وهو ممتنع بالغير، وهذا مراد القُدماء[240] العِظام كما أوْضحْناه بِعَوْنِ الله الملك العلّام، الحمد لله مُلْهِمِ الصواب، وإليه المرجِعُ والمآب، وصلّ وسلّم على أفضل مَن أُوتِي الحكمةُ وفصلُ الخطاب.[241]

---

[237] وهو ملا خسرو.

[238] ر: لجاز.

[239] لم أقف عليه.

[240] ر – قدماء.

[241] ر + تمت بعون الله الوهاب.

4.5. Beşinci Risale رسالة في مقدرات القران

وبه نستعين،[242] بسم الله الرحمن الرحيم، عليه توكّلت وإليه أنيب،[243] الحمد لله الذي أنزل القران بالحذف والإيجاز، والصلاة والسلام على من أرسل بالآيات ذات الإعجاز، وعلى آله وأصحابه الذين هم موصوفون في وعدهم بالإنجاز. اعلم أنّ مقدّرات القران من مدلولات القران لا من القران. قال صاحب **التوضيح** في أَواخِر قوله: «وممّا يتّصل بذلك المحذوفِ إلخ. اللفظُ إمّا حقيقةٌ وإمّا تقديرٌ، وكلّ ما هو محذوفٌ، لكنَّه ثابت لغةً، فإنّه في حكم الملفوظ، فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف، ثم[244] اللفظ المحذوف دالّ على معناه بإحدَى هذه الأقسام الأربعة، فالدلالة المنقسمة على الأربعة [ظ/15] دلالة اللفظ على المعنى، وأمّا دلالة اللفظ على لفظ آخر فليس من باب دلالة اللفظ على المعنى»[245] انتهى.

فقوله:''فيكون اللفظ المنطوق دالا على اللفظ المحذوف'' صريحٌ فيما ذكرناه من أنّ مقدّراتِ القرانِ من مدلولات القران، لا من القران كما أنَّ معانِيَ القرانِ وحدَها ليستْ من القران على الأصحّ، بل القرانُ عبارةٌ عن النظم الدالِّ على المعنى، فالمعانِي والمحذوفاتُ كِلاهما من مدلولات القران، لا من القران، فلا يجوز الصلاة بقراءة المقدّرات وإن كان مقدارَ ما يَجوز به الصلاةُ. ولا يَكْفُر مَنْ جَحَدَ كونَها من القران؛ لأنّه كما عرفتَ أنّه عبارةٌ عن النظم المنزّلِ المنقول إلينا نقلا متواترًا، والمقدّرات ليست كذلك. وأمّا كونُها مدلولاتِ القران فإنكارُه بطريق الإطلاق قبيحٌ، يستحقّ اللومَ الشديدَ عليه، دون إنكار المقدّر المخصوص، فلا يُخاف عليه خوفَ إنكار المقدّر المطلق. ويجوز قراءةُ الجُنب والحائض، قال في أوائل **التوضيح**: «لو قرأ الجنب والحائض آيةً من القران بالفارسية يجوز؛ لأنّه ليس بقرآن لعدم النظم»[246] وقد عرفت أنّ اللفظ المحذوف مدلولُ اللفظ المنطوق، فهو مثل المعاني في كونه مدلولا، فإذا قرأ الجنبُ والحائض معانِيَ القرانِ بلفظٍ فارسيٍّ لا يأثَمُ: فكذا لا يأثم بقراءة مقدّرات القران؛ لأنّها من مدلولاته أيضًا.

قيل: ثم أشكل بما وقع في التنزيل من مثل هذه المحذوفاتِ، فإنّ المحذوفَ إن كان من القران يَلزم حدوثُه وزيادته ونقصانه، وإلا يلزم تصرّف العبد في الكلام القديم ومخلوطًا بكلامه ونَسخًا وتبديلا، وأجيب بأنّ الملخص من هذا بأن يُحمَل مثله على المجاز صِيانةً للقواعد العربية، [و/16] لا يَخفى أنّ هذا الحمل لا يدفع الإشكالَ، لأنّ لِصاحب الإشكال أن يُجْرِيَ كلامَه على هذا المعنى المجازيِّ أيضًا، لعلّ الدفعَ الصحيحَ أنْ يُقالَ: إنّه من القران، لكن التزامًا فيكون قديمًا كما كان المذكور قديمًا، وإنّما يلزم الحدوث أنْ

---

[242] ر – وبه نستعين.

[243] ر – عليه توكّلت وإليه أنيب.

[244] ر – اللفظ المحذوف ثم، صح هامش.

[245] **التوضيح**، لصدر الشريعة، 208.

[246] المصدر السابق، لصدر الشريعة، 76.

لو وجد بعد العدم، وذا ليس كذلك، فلا يلزم الزيادةُ والنقصان أيضًا على أنّ بطلان ذلك ليس بِمسلّمٍ بناءً على حُدوث الكلامِ اللفظي المحرّر تفصيلُه[247] في علم الكلام انتهى. وأنت خبيرٌ بأنّ القرانَ هو النظم المنزل على الرسول عليه السلام، المنقولُ إلينا نقلا متواترًا بلا شبهةٍ، والمحذوفُ ليس كذلك؛ ولأنّه لو كان من القران يلزم كفرُ مَن أنكره، وجوازُ الصلاة به إذا كان مقدارَ ما يجوز الصلاةُ[248] إمّا بنفسه، أو بانضمامه إلى غيره، وإجراءُ سائرِ أحكام القران ولا يتجاسرُ عليه أحدٌ من أهل العِرفان.

قوله: ''التزامًا''، إن أراد به أنّ المذكورَ من القران يدلّ عليه التزامًا، فحينئذٍ يكون من مدلول القران، لا نفس القران كما ادّعاه، وإن أراد أنه من القران التزامًا كما هو الظاهر من عبارته فلا يُدْرَي وجهُه، لأنّ كونَ الشيءِ من الشيء وجزء منه التزامًا بدون ملاحظة الدلالة غير متعارف.

قوله: ''فيكون قديما'' مما زعم الحنابلةُ من قِدَمِ النظم المؤلّف المرتّب الأجزاء، وهو بديهيُّ الاستحالة كما صرّح به بعضُ الكملة، وكون مراده ما نُقل عن صاحب **المواقف**، مِن أنّ القرانَ اسمُ اللفظ والمعنى جميعًا، وهو قديمٌ، بمعنى أنّ اللفظَ القائمَ بالنفس ليس بمرتّب[249] الأجزاء بل الترتيبُ[250] في التلفّظ والقراءة، فالمقروّ قديم والقراءة حادثة لا يساعِدُه عبارتُه، وعند جمهور[251] المتكلّمين، الكلام اللفظيُّ حادث كما اعترف به في آخرِ كلامه، فلا وجه لتعرّضِ قِدَم الكلام اللفظي،[ظ/16] والاستدلال عليه بقوله: ''وإنما يلزم الحدوث أنْ لو وجد بعد العدم، وذا ليس كذلك''؛ لأنه لا يلائم[252] اعترافه الحدوث؛ لأنه اعتراف أنّ الكلام اللفظي موجود بعد العدم مع إنكاره أوّلا، فلا تغفل.

وقيل: إن مقدّراتِ القران ليست منه؛ لأنّها تُذكَر لإظهار المعاني، ويرد عليه أنّ ما تُذكَر لإظهار المعاني، إن لم يكن من القران ولا من مدلولاته يلزم تصرّف العبد في كلام الله تعالى، ولا يخفى فساده، وإن أراد أنّها من مدلولاته، وليست منه، فلا وجهَ لقوله:

---

[247] ك + كلامه.

[248] ر + به. | ر، س، ك: الصلوة.

[249] ر + بمراتب.

[250] ر، ك – الترتب.

[251] وفي هامش س، ك، ر: والقديم الكلام النفسي وهو المعنى القائم بذاته تعالى صفة حقيقية له تعالى وهو مناف للسكوت والآفة الباطنيتان بأن لا يريد في نفسه التكلم، أو لا يقدّر على التكلم، أو لا يقدر على التكلم، والكلام اللفظي يدل عليه دلالة عقلية كدلالة الأثر على المؤثر كذا صرح به حسن چلبي في حاشية أوائل **التلويح**، توضيحه أن المعنى القائم به تعالى قديم والمعنى الدال عليه اللفظ بالوضع حادث فلا يكون عينه، وبه يندفع الإشكال بأن الكلام النفسي مدلول اللفظ الحادث وكل ما هذا شأنه فهو حادث[(1)] فيلزم كون الكلام النفسي حادثا، وجه الاندفاع أن حدوث اللفظ يقتضي حدوث مدلوله بالوضع لامتناع الانفكاك بينهما دون مدلوله العقلي والكلام النفسي مدلوله العقلي، والتفصيل في **شرح المواقف** والفاضل الخيالي، فاحفظ هذا فإن أكثر الناس عنه غافلون.| [(1)] ر – شأنه فهو حادث، صح هامش س.

[252] ر، س، ك: يلايم.

''لأنَّها تُذْكَر لِإظهار المعانِي'' بل؛ لأنّها تذكر لَكوْنها من مدلولات القران، فإظهارُ المعاني يلزمه، والظاهر أنّ مرادَه أنّ معانِيها من القران دون ألفاظها، ولا يخفى أن المعنى لا ينفكّ عن لفظه، فحينئذٍ يكون ألفاظُها من القران كمعانيها، وقد عرفتَ فسادَه.

وقيل: إن مقدّرات القران من المعاني القرانية، لدلالة المنطوق عليها التزامًا؛ وأمّا ألفاظُها فليستْ من القران انتهى، قد عرفت، أنّ اللفظ المحذوف من مدلولات القران، وذلك اللفظ المقدّر دالٌّ على معناه إمّا بالعبارة، أو بالإشارة، أو بالدلالة، أو بالاقتضاء، فاللفظ المقدّر مع معناه من مدلولات القران، فألفاظها مع معانيها ليست من القران.

قوله: ''لدلالة المنطوق عليها التزاما'' ضعيف؛ لأنّه حينئذٍ لا يكون في الكلام حذفٌ، لأنّ ما يدلّ عليه المنطوق، ولو التزامًا من المعاني، لا يسمّى حذفًا، كدلالة قوله تعالى: ﴿فَلا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ [الإسراء، 23/17] على حُرمة الشتم، فإنّه لا يطلق عليه المحذوف، فانْظُرْ إلى اضطراب كلماتِ العلماءِ في مقدَّرات القران، فمنهم مَن اختار أنّها من القران، وبعضهم اختار أنّها ليستْ منه، [و/17] والبعض الآخر مالَ إلى أنّها من المعاني القرانية، وكلّ ذلك ذُهولٌ عن تحقيق عُمدة المحقّقين صدرِ الشريعة والدين، أسكنه الله تعالى في أعلى عليين، وأيضًا غفلةٌ عمّا يلزمه قولهم من الخلل العظيم والخطر الجسيم.

4.6. Altıncı Risale رسالة حاشية كشّاف في آية يخادعون الله

وبه نستعين،[253] بسم الله الرحمن الرحيم، رب زدني علما وعملا،[254] الحمد لله الذي لا يقصد مخادعته أحد من العقلاء، والصلاة[255] والسلام على من حارب الكفرةَ الأشقياءَ، وعلى آله وأصحابه الذين نصروه في تدمير الأَذِلّاء والأعداء. قال صاحب **الكشاف** في تفسير قوله تعالى ﴿يُخَادِعُونَ اللهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية، [البقرة، 2 /9]

> فإن قلت: كيف ذلك ومخادعة[256] الله تعالى والمؤمنين لا تصحّ؛ لأن العالم الذي لا يخفى عليه خافية لا يخدع، والحكيم الذي لا يفعل القبيح لا يخدع بصيغة المعلوم، والمؤمنون وإن جاز أن يخدعوا بصيغة المجهول لم يجز أن يخدعوا؟ قلت: فيه وجوه: **أحدها** أن يقال: كانت صورة صنيعهم مع الله تعالى حيث يظاهرون[257] بالإيمان وهم كافرون صورة صنع الخادعين، وصورة صنع الله تعالى معهم حيث أمرهم بإجراء أحكام المسلمين عليهم صورة صنع الخادعين، **والثاني** أن يكون ذلك ترجمة عن معتقدهم وظنّهم أنّ الله تعالى ممّن يصحّ خِداعه، لأنّ مَن كان ادعاه الإيمان[ظ/17] بالله تعالى نفاقًا لم يكن عارفًا بالله تعالى ولا بصفاته ولا أنّ لذاته تعلّقًا بكل معلوم، ولا أنّه غنيّ عن فعل القبائح،[258] فلم يبعد من مثله تجويز أن يكون الله تعالى في زعمه مخدوعًا ومصابًا بالمكروه من وجه خفيّ، وتجويز أن يدلس على عباده ويخدعهم[259] انتهى.

ولا يخفى أنّ الله تعالى عالم بالسرّ والخفيّات، يعلم الأشياء قبل وقوعها كليةً كانت، أو جزئيةً بتعلّق قديم بأنّها ستوجد، ويعلم بعد وقوعها بتعلّق حادث بأنّها وجدت الآن، أو قبلُ، فإذا كان كذلك، فكيف يقصِد أحدٌ خِداعَه تعالى مع علم كل أحد أنّه تحت قدرته القاهرة وإرادته العلية، ولذا نقل عن **شرح التأويلات**: «لا أحد يقصد مخادعة الله تعالى»[260] مع اعترافه وإقراره، بأنّه خالقه

[253] ر – وبه نستعين.

[254] ك – وعملا. | ر – رب زدني علما وعملا.

[255] ر، س، ك: الصلوة.

[256] وفي هامش س، ك، ر: وكذا المكر؛ لأنه في الأصل حيلة يجلب بها غيره إلى مضرّة لا يسند إلى الله تعالى إلا على سبيل المقابلة والازدواج كذا قاله البيضاوي في سورة آل عمران: «ونقل عن الإمام: أنّ المكر إيصال المكروه إلى الغير على وجه يخفى فيه، وأنه يجوز صدوره عنه تعالى حقيقة، وقد ذهب إليه طآئفة، وقالوا: إنّه عبارة عن التدبير المحكم فليس بممتنع عليه» انتهى، ولا يخفى أنّ هذا المعنى غير ما ذكره البيضاوي، حيث أسقطوا الحيلة وعبروا بالتدبير المحكم والتدبير، المحكم هو معنى الحكمة، فالنزاع لفظي والمتعارف ما ذكره البيضاوي وكذا نقل عن العلامة التفتازاني في **شرح المقاصد**: لا يجوز إطلاق الخادع والماكر عليه تعالى وإن جاء في القران، لأن هذا الإطلاق للمشاكلة والإشكال عليه بقوله تعالى ﴿أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللهِ﴾ الآية، [الأعراف، 7 /99] فإنه أطلق عليه تعالى بلا مشاكلة مدفوع بأنّه استعارة تمثيلية كما نبّه عليه القاضي في سورة البقرة، ولك أن تقول إنّ مثل هذا من المشاكلة التقديرية كقوله تعالى ﴿صِبْغَةَ اللهِ﴾، [البقرة، 2 /138] ونقل عن الزجاج أنّه قال: مكر الله مجازاتهم، فسمي الجزاء باسم الابتداء فيكون مجازا مرسلا، فهذا القول أيضًا على أن النزاع لفظي، والمشهور قول البيضاوي.

[257] ر، س: تظاهرون.

[258] ر، س، ك: القبايح.

[259] **تفسير الكشاف**، 172/1 (البقرة، 9/2).

[260] **شرح التأويلات**، 383/1 (البقرة، 9/2).

قال تعالى: ﴿وَلَئِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمٰوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللّٰهُ﴾ الآية، [لقمان، 31 /25] والمنافقون وسائر الكفرة بأجمعهم معترفون[261] بربّهم،[262] ويعرفون أنّه تعالى يعلم الأشياء كلَّها لكونهم من أهل الكتاب خصوصًا أحبارُهم ورهبانُهم، وكونُ إيمانهم كَلا إيمانٍ لاعتقادهم التشبيهَ واتخاذَ الولد، لا لعدم عِرفانهم بالله تعالى وصفاته، فيبعد عن مثلهم تجويزُ أن يكون الله تعالى في زعمه مخدوعًا ومُصابًا بالمكروه من وجه خفيّ، وتجويز أن يدلّس على عباده ويخدعهم كما زعمه الزمخشري،[263] ولهذا تحيّر منه الماهرون وتعجّب الحاذقون الكاملون.

ويمكن[264] أن يقال: إنّ العاقل لا يقصِد ولا يظنّ ما يمتنع وجودُه ما لم يعرض له الحيرةُ وفرطُ الدهشة، وإذا عرض ذلك يقصد ويظنّ ما يمتنع وجوده كقول المشركين ﴿وَاللّٰهِ رَبِّنَا مَا كُنَّا مُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام، 6 /23] يكذبون ويحلفون عليه مع علمهم بأنّه لا ينفع من فرط الحيرة وشدّة الدهشة كما أنّ قولهم [و/18] ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْهَا﴾ [المؤمنون، 23 /107] لكمال الوحشة واستيلاء الكُربة، وقد أيقنُوا بالخلود في جهنّم وامتناع الخروج عنها، والمنافقون لما شاهدوا شوكة المسلمين وعزّة المؤمنين وظهور دينهم على جميع الأديان كما وعده الله في القرآن وقعوا في حَيْرةٍ عظيمةٍ ودهشةٍ جَسيمةٍ وكانت قلوبهم متألّمة تحرّقًا على ما فات عنهم من الرِئاسة[265] والسِيادة وعلى انقلاب حالهم من العزّة إلى الذلّة كما قال تعالى: ﴿فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَهُمُ اللّٰهُ مَرَضًا﴾ [البقرة، 2 / 10] أي، مرض حقيقي كما ذكرنا من أنّ قلوبَهم متألّمة كما صرّح به البيضاوي، وإنْ جاز أَنْ يرادَ به المرضُ المجازيُّ، فظنُّوا بتغيّر مزاجِ القلب أنْ يكونَ اللهُ تعالى مخدوعًا وخادعًا، فحكى الله تعالى عنهم على وفق ظنّهم، ولذا قال صاحب **الكشاف**: «إنّ هذا ترجمةٌ عن مُعتقَدِهم وظنّهم، أنَّ الله تعالى ممن يصحّ خِداعُه»[266] كما أنّ قوله تعالى: ﴿وَاللّٰهُ يَشْهَدُ إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون، 63 /1] ترجمةٌ عن معتقدهم زعمهم الفاسد واعتقادهم الكاسد على وجه، أي، أنّ المنافقين كونهم كاذبين في قولهم: ﴿إِنَّكَ لَرَسُولُ اللّٰهِ﴾ [المنافقون، 63 /1]؛ لأنّهم يعتقدون أنّه غير مطابق للواقع، فيكون هذا الخبر كاذبًا عندهم مع أنّه صادقٌ في نفس الأمر، فأخبر الله تعالى ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَكَاذِبُونَ﴾ [المنافقون، 63 /1] بناءً على ظنّهم وزعمهم.

---

[261] س: معترقون.

[262] ر، س، ك: ربهم.

[263] **الحشية على الكشاف لزمخشري**، الجرجاني، 423.

[264] وفي هامش س، ك، ر: هذا توجيه كلام الزمخشري بحيث لا يبقى الحيرة والدهشة.

[265] ر، س، ك: الرياسة.

[266] **تفسير الكشاف**، 172/1 (البقرة، 9/2).

والألم مرض حقيقة عند أهل اللغة، وكونه عرضًا لا مرضًا من تدقيق الأَطِبّاء على أَنّهم يُطلقونه على ذلك، حيثُ قالوا: الصِداع ألم في الرأس كذا قيل، فلمّا ضعفت قُوّاهم واختلّت[267] عقولهم باستيلاء مرضِ الألم والتأسّف على ما فات من النعم على قواهم وقلوبهم غلب سلطان القوى، وهو قوّة الوهم على عقولهم، فوقعوا في هذه الفتنة العظيمة والورطة الجسيمة، فظنّوا [ظ/18] أنّه تعالى يصحّ أن يكون مخدوعًا وخادعًا، فحكى الله تعالى عنهم ترجمة عن معتقدهم وظنّهم، وهذا مراد جار الله العلّامة، ولا يخفى أنّ هذا لا يقتضي الوقوع بداهةً واتفاقًا، وينبغي أن يطلب لكلام العلماء الراسخين محملا صحيحا إذا صدر منهم ما يكون استحالته بديهية ظاهرة على مَن له أدنى تمييز، ولا يتجاسر على تخطئتهم؛ لأنّهم آباء التعليم وأساس الدين القويم، والعلّامة الزمخشري عَلَم التحقيق ومنار التدقيق، فلا جرم أنّ كلامه مؤوّل بما سنح لي من أنوار التوفيق.

[267] ر، س، ك: اختل.

4.7. Yedinci Risale رسالة لو كان فيهما آلهة

وبه نستعين،[268] بسم الله الرحمن الرحيم، عليه توكلت وإليه أنيب،[269] الحمد لله الذي تفرّد بالألوهية وسائر كمال الصفات، وتحيّر في كبريائه ذاته عقول الكائنات، وأثبت وحدانيته بأنواع الدلائل وآياته البينات، والصلاة والسلام على سيّد السادات ومفخر الموجودات الموضح وحدانيته تعالى بأقوى الدلائل والبراهين الساطعات، وعلى آله وأصحابه أدلاء الهدى ومصابيح الدجى المثبتين بالوحدانية بأعلى الذريعات، وبعد،[270]

فاعلم أنّه تعالى بيّن وحدانيّته في كتابه الحميد بآيات كثيرة في مواضع عديدة، منها قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ الآية، [الأنبياء، 21 /22] ولعلّ الاقتصار على لفظ الماضي؛ لأنّه لما انتفى تعدّد الآلهة في الزمان الماضي يلزم انتفاؤه في جميع الأزمنة؛ إذ الإله يجب أن يكون قديما واجب الوجود، فلا يخطر بالبال أن يكون الحادث إلهًا في الاستقبال حتى يتعرّض لنفيه بالمقال، فمقتضى لو وهو الاستدلال بانتفاء الثاني في الماضي على انتفاء الأول فيه باق هنا على حاله، فلا حاجة إلى القول: بأنه قد يستعمل لو للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط من غير دلالة على تعيين زمان.[271]

ومعنى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا﴾ [الأنبياء، 21 /22] لو كان المؤثّر فيهما آلهة؛ إذ ليس المراد التمكن فيهما لقيام البرهان الساطع على استحالته، والمراد بالآلهة ما فوق الواحد [ظ/19] بقرينة أنّه لو كان ظاهره مرادًا لم يثبت التوحيد؛ إذ لا يلزم من بطلان ما فوق الإثنين بطلان الإثنين بخلاف العكس، فإنّه إذا علم استحالة الإثنين علم استحالة ما فوقهما بطريق الأولوية، ولذا ذكر أئمّة المتكلّمين في تقرير برهان التمانع إثنين حيث قالوا: لو أمكن إلهان إلخ. والمراد بالسماء والأرض جميع العالم بأسره بناء على أن المراد بالسماء العلويّات[272] وبالأرض السفليات، وحاصل المعنى لو كان في العالم إلهان مؤثّران قادران بالقدرة التامّة لكان كذا؛ إذ شأن الإله القدرة التامّة.

---

[268] ر – وبه نستعين.

[269] ر – عليه توكلت وإليه أنيب.

[270] س، ر – وبعد.

[271] وفي هامش س، ر، ك: قائله النحرير التفتازاني وعلي القاري، هذا حسن في نفسه، لكن لا حاجة إلى صرفه عن الماضي.

[272] وفي هامش س، ر، ك: إشارة إلى أنه مجاز ذكر الجزء وأريد الكل، وجه تخصيصهما بالذكر؛ لأن الحس لا يتجاوزهما.

﴿إِلَّا اُللّه﴾ [الأنبياء، 21 /22] إلا بمعنى، الغير[273] مجازا اسم معرب، لكن يظهر إعرابه فيما بعده لكونها على صورة الحرف، ولهذا كان وصفًا للآلهة لتعذّر الاستثناء لعدم الجزم بشمول ما قبلها لما بعدها؛ لأن الآلهة جمع منكّر[274] غير محصور، فلا يكون الاستثناء متّصلا، وأيضا لا جزم بعدم شموله فلا يكون منقطعًا.

فإن قيل: إنّ الجمع المنكّر من ألفاظ العموم عند بعض أئمّة الأصول فيصحّ الاستثناء المتّصل لشمول ما قبلها لما بعدها جزما؟ قلنا لا يصحّ[275] الاستثناء أيضًا لدلالته على ملازمة الفساد لوجود آلهة في العالم دون الله تعالى، فالازم ليس بمطلوب والمطلوب ليس بلازم؛ أمّا الأوّل؛ فلأنّه يفهم منه أنّه لو كان في العالم آلهة فيهم الله أي، غير مستثنى منها الله تعالى لم يلزم فساد العالم وبطلانه واضح؛ وأمّا الثاني؛ فلأنّ المراد ملازمته لكون الآلهة في العالم مطلقا بلا تقييد بمعيّة الله تعالى، أو مع كونه مقيّدًا بمعيّته تعالى، وهذا ليس بلازم من حمل إلا على الاستثناء بخلاف ما إذا حمل إلا على معنى الغير على أنّه صفة، فإنّه يدل على أنّه ليس في العالم [و/20] إله غير الله تعالى، وإذا لم يكن فيه غير الله تعالى يجب أن لا يتعدّد الآلهة؛ إذ التعدّد يستلزم المغايرة.

قوله:[276] ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 21 /22] أي، لبطلتا؛ إذ المراد بالفساد ليس مجرد التغيّر كما هو المتعارف في الفساد بل المراد الفناء والاضمحلال بالكلية لما يكون بينهما من التمانع في الإرادة بأن أراد أحدهما حركة زيد والآخر سكونه مثلا؛ فحينئذ يلزم[277] أن تطّرد قدرة كلّ منهما قدرة الآخر؛ إذ لا ترجيح لإحدى القدرتين؛ فلا يوجد هذا العالم المحسوس، وهذا قد يعبّر عنه بتعاوق[278] الإرادة، وهو أن يعوق[279] قدرة كل منهما قدرة الآخر؛ لأنّه إن لم تتعاوق[280] لزم إمّا وجود الضدّين معا وهو محال بديهية، أو عجز أحدهما وهو محال أيضا، لفرضنا أنّه ذو قدرة تامّة وأراد إرادة مستقلة[281] وأيضا أنّه ينافي الألوهية فثبت لزوم التعاوق؛[282] فلا يوجد مقدور أصلا، وإنّما قلنا: ''لما يكون بينهما التمانع''؛ إذ لا مجال للتوافق في المراد بأن يريد كل منهما حركة زيد، أو سكونه

[273] وفي هامش س، ر، ك: لأن كلا منهما يدل على مغايرة ما بعدها لما قبلهما فيكون استعارة لتلك المشابهة كعكسه.
[274] وفي هامش س، ك: وهو واسطة بين العام والخاص عند بعض أصحاب الأصول واختاره صاحب **التوضيح**.
[275] ر – لا.
[276] س، ك – قوله.
[277] ر – يلزم.
[278] ر: بتعاون.
[279] ر: يعون.
[280] ر: تتعاون.
[281] وفي هامش س، ر، ك: هذا جواب عن الإشكال بأنّه لم لا يجوز أن يراد كل منهما الإيجاد على سبيل الاشتراك كما أنّ القادرين على حمل الخشبة بالانفراد قد يشتركان في حملها فأشار إلى الجواب أنّا فرضنا أنّ كلا منهما أراد إرادة مستقلة في إيجاد المراد.
[282] ر: التعاون.

مثلا وإلا يلزم التطارد أيضا أي، لزم أن يطرّد قدرة كل منهما قدرة الآخر؛ إذ لا ترجيح لإحدى القدرتين على الأخرى، فلا يوجد المراد والتطارد هنا غير التطارد هناك؛ إذ المراد هنا تطارد القدرتين لكونها تامّة كافية في وجود المراد؛ فلا يوجد المراد أيضا.

والتطارد المذكور أوّلا بمعنى، التعاوق كما عرفته؛ لأنّ كلا منهما أراد ضدّ ما أراد الآخر على ما فرضناه، وهذا أولى مما قالوا في بيانه من أنّه إن توافقت إرادتهما، فالفعل إن كان لهما لزم اجتماع مؤثّرين على أثر واحد بالشخص وهو محال بالاتفاق، وإن كان لأحدهما لزم ترجيح الفاعل بلا مرجّح، وعجز الأخر [ظ/20] المنافي للألوهية وهو أيضا محال؛ إذ الإله الواجب الوجود يجب أن يكون كاملا من جميع الجهات والأوصاف، والعجز نقص منافٍ للألوهية؛ لأنّ لزوم اجتماع[283] مؤثّرين موقوف على عدم التطارد، وعدم التطارد مع الفرض المذكور وهو كون كل منهما مستقلا في التأثير مشكل، فالازم في صورة التوافق، التطارق أيضا بالمعنى المذكور، قال[284] ابن كمال في قوله تعالى ﴿لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 21 /22]: «لبطلتا لما يكون بينهما التمانع؛ أذ لا مجال للتوافق في المراد وإلا يلزم أن يتطارد عليه القُدَرُ»[285] انتهى؛ فإذا كان اللازم التطارد فلا يوجد المراد حتى يلزم اجتماع مؤثّرين على أثر واحد على تقدير وترجيح الفاعل بلا مرجّح وعجز الآخر على تقدير آخر مع أنّه أوردوا المنع على الملازمتين بأنّه لم لا يجوز أن يتوافق إرادتهما ولا يختلفا بأن يتوجّه أحدهما إلى إيجاد المراد ولا يلتفت الآخر إلى وجوده ولا إلى عدمه فلا يلزم توارد العلّتين ولا العجز المنافي للألوهية، نعم يمكن[286] دفعه بأنّ القضية ممكنة أي، لو توافقت الإرادة يمكن توجّه كل منهما إلى ما توجّه إليه الآخر، وهذا الإمكان يستلزم المحال وهو إمكان توارد العلّتين على معلول[287] واحد شخصي،[288] أو إمكان العجز المنافي للألوهية، واعتبار التطارد في صورة التوافق يغني عن التمحّل المذكور، فإذا ثبت امتناع اللازم بكلا شقّيه ثبت امتناع الملزوم وهو تعدّد الآلهة فثبت التوحيد بهذه الآية الكريمة قطعا، فالملازمة قطعية والحجّة يقينية على ما فهم من تقرير الشيخ البيضاوي وغيره من المحققين اللأعالي.[289]

---

[283] وفي هامش ر، ك: لأنّ لزوم اجتماع إلخ. علة لقوله أولى.

[284] وفي هامش س، ر، ك: والغرض من هذا النقل دفع توهم أن تطارد في صورة اتفاقهما وإنما التطارد في صورة الاختلاف.

[285] **شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية**، لسيد باغجوان، 255.

[286] وفي هامش س، ر، ك: واعترض أيضا بأنه لم لا يجوز أن يتفقا على الإيجاد بالاشتراك مع كون كل منهما قادرا على الإيجاد بالاستقلال فلا عجز؛ لأن إرادتهما تعلقت بالاشتراك دون الاستقلال والجواب أنا نفرض إرادتهما بالاستقلال ونعتبر الإمكان في تقرير البرهان فيندفع المنع الواهي بالسند العالي كما عرفت تفصيله في أصل الرسالة.

[287] ر: معلوم.

[288] ر – شخص.

[289] أعْلَى– الجمع: عُلًا، المؤنث: عُلْيا. جمع العاقل: الأعْلَوْنَ أَوِ الأَعَالِي لِغَيْرِ العَاقِلِ. **المعجم الغني** لعبد الغني أبو العزم «أعْلَى»

قال عليّ القاري في **شرح الفقه الأكبر**: «فالمحقّقون كالغزالي [و/21] والبيضاوي وابن الهمام ما قنعوا بالإقناعية وجعلوا من الحقائق القطعية بل قيل: يكفر[290] قائلها» بعد نقل قول النحرير التفتازاني: «الآية حجة إقناعية والملازمة عادية على ما هو اللائق في الخطابيّات، فإنّ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدّد الحاكم على ما أشير إليه بقوله: ﴿وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [المؤمنون، 23 /91]»[291] انتهى؛ فعلم من ذلك أنّ مختار الشيخ البيضاوي كون الملازمة قطعية، والآية حجّة قطعيّة لدلالتها على التوحيد قطعًا وطريق كونها قطعيّة بملاحظة إمكان التمانع المسوق لإثبات الملازمة لا التمانع بالفعل.

توضيحه لو تعدّد إله بأن يكون إلهان مؤثّران في السماء والأرض، لما عرفت أنّ المراد بقوله: ''فيهما'' ليس التمكّن فيهما بداهة واتفاقا عند أرباب الحق بل المراد التأثير فيهما لأمكن التمانع[292] فلا يكون أحدهما صانعًا، أو كلاهما صانعين مؤثّرين فيهما، فإنّه لو[293] أمكن توافق الإرادتين لأمكن تطارد القدر، أو أمكن اجتماع مؤثّرين على أثر[294] واحد شخصي، أو ترجيح الفاعل بلا مرجّح على أنّ جهة القضية هي الإمكان، أو على اعتبار الإمكان في جانب الشرط والجزاء، وكذا الكلام في صورة التخالف في المراد؛ لأنّه لو تخالفت في المراد تعاوقت أي، أمكن تعاوق القدر، لكن إمكان التطارد والتعاوق وإمكان اجتماع مؤثّرين محال لاستلزامه المحال وهو عدم هذا العالم المحسوس فلا يكون المذكور ممكنا، فإنّ كل ممكن[295] لا يلزم من فرض وقوعه محال، وإمكان التطارد والتعاوق يلزم من فرض وقوعهما محال وهو عدم المراد، ولما كان التالي[296] باطلا يكون المقدّم باطلا أيضًا وهو تعدّد الآلهة المستلزم لإمكان التمانع [ظ/21] استلزامًا قطعيًا، وإن كان استلزامه التمانع بالفعل ظنيا فيثبت التوحيد بهذه الآية الكريمة جزمًا، وإنما اختاروا كونها حجّة قطعيّة باعتبار الإمكان في تقرير البرهان؛ لأنّ الآية الكريمة مسوقة لإثبات إنكار آلهة[297] من الأرض هم ينشرون، فلو لم يكن الملازمة قطعية لا يتمّ إثبات ذلك الإنكار فيجب صون أبلغ الكلام كلام الله الملك العلّام عن مثل هذه الخدشة الموهّمة لسوء الإيهام، وبهذه القرينة القويّة اختار المحقّقون كون الآية الكريمة حجّة قطعيّة، ولا محذور في حمل الكلام على

---

[290] ك: بكفر.

[291] **شرح الفقه الأكبر**، لعلي القاري، 62.

[292] وفي هامش س، ك: لأمكن التمانع جواب لو تعدد.

[293] ر – لأمكن التمانع فلا يكون أحدهما صانعًا، أو كلاهما صانعين مؤثّرين فيهما، فإنّه لو، صح هامش.

[294] ر – أثر.

[295] وفي هامش س، ر، ك: والقياس من الشكل الثاني قدم الكبرى على الصغرى فيحصل المطلوب بعكس النتيجة فلا تغفل.

[296] س – التالي.

[297] وفي هامش س، ر، ك: لأن قوله تعالى ﴿أَمِ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ [الأنبياء، 21 /21] لفظة ''أم'' فيه منقطعة والاستفهام المنفهمة منه لإنكار اتخاذهم آلهة من الأرض هم ينشرون كما صرح به في **الكشاف** فذكر عقيبه قوله تعالى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ﴾ الآية، [الأنبياء، 21 /22] «لإثبات ذلك الإنكار فلو لم يكن الملازمة قطعية لا يتم إلخ».

الإمكان عند قيام القرينة،[298] ولا محذور أيضا في اعتبار المقدّمة المطويّة في تقرير البرهان لدى العلماء الأعيان وهو كثير في القرآن، وطرفا[299] الجملة الشرطية أي، المقدّم والتالي قضيتان بالقوّة تجري فيهما جهة القضية من الضرورة والإمكان وغيرهما، فالطرفان في الآية المذكورة إن اعتبر جهتهما الإمكان فبها ونعمت، وإن اعتبر[300] الفعل يكون الملازمة ظنية، فمن ذهب إلى أنّ الحجّة إقناعية والملازمة عادية[301] اعتبر التمانع بالفعل، ومن اختار كون الملازمة قطعية جنح إلى إمكان التمانع وهو الراجح المختار عند المحققين الأخيار، وبهذا التقرير الذي هو من سوانح الزمان ومن مواهب الرحمن اضمحلّ كثير من الأشكال الذي تحيّر دونه الأذهان.

ومنه[302] ما قيل: إنّه يجوز أن يتّفقا من غير تمانع فاندفع بقولنا: ''لأمكن التمانع''، ومنه أنّه يجوز أن يكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامه المحال لِمَا عرف[303] من التقرير أنّهما أمران ممكنان في أنفسهما؛ إذ لا تضادّ بين إرادة حركة زيد وبين إرادة سكونه [و/22] أي، لا تدافع بين تعليقهما بل التدافع بين المرادين وكذا غيره من الأبحاث[304] التي أوردوها، ومنشأ ذلك اعتبار التمانع بالفعل وإذا اعتبر الإمكان يتمّ البيان بلا برهان، قال الفاضل السعدي: «وقد اقتبس علماء الإسلام من مشكاة[305] هذه الآية الكريمة أنواع حجج ساطعة وبراهين لامعة شحنوا بها كتب الكلام»[306] انتهى، مثل برهان التمانع الذي هو العمدة في إثبات التوحيد بحيث لا يرد عليه شيء مما أوردوه على هذه الآية الكريمة، ولذا اختار بعض كون الآية حجّة إقناعية، منهم النحرير التفتازاني والفاضل السعدي، وليت شعري ماذا منعهم من حمل الآية الكريمة على معنى لا يرد عليه شيء من المنوع التي كانت باعثة إلى القول: بأنّ الملازمة ظنية مع أنّهم حملوا البراهين المأخوذة من الآية الشريفة على معنى لا يرد عليه شيء مما أريتموه،[307] وهذا من أعجب العجائب وأقوى الغرائب، فإن قيل: هل يستلزم القول: بأنّ الملازمة ظنية إكفار قائلها[308] كما نقل عن بعضهم؟ قلنا: حاشاهم عن ذلك فإنّهم أئمّة الهدى والدين وخدمة الشرع المتين، فإنّهم حملوا التمانع على التمانع بالفعل فحينئذ لا جرم أن

[298] ر – ولا محذور في حمل الكلام على الإمكان عند قيام القرينة.
[299] ك، ر: طرفيْ.
[300] ك، ر + اعتبرت.
[301] ك: ظنية. | ر – عادية.
[302] وفي هامش س ر ك: أي، من الإشكال المذكور.
[303] ك + عرفت.
[304] س: الأبحات.
[305] ر: مشكات.
[306] لم أقف عليه.
[307] ك – من المنوع التي كانت باعثه إلى القول بأنّ الملازمة ظنية مع أنّهم حملوا البراهين المأخوذة من الآية الشريفة على معنى لا يرد عليه شيء مما أريتموه. | ك، ر: أوهموه.
[308] وفي هامش س، ر، ك: والمشهور التكفير،(1) لكن الأصح والأفصح الإكفار. | (1) ر: الثقلين.

الملازمة ظنية كما بيّنّاه آنفا فهم متمسّكون بشبهة قويّة، وقوّة الشبهة في كون معنى الآية التمانع بالفعل[309] يمنع الإكفار كما أنّ منكر كون البسملة في أوائل السور من القرآن كإمام مالك، والمشهور من قدماء الحنفية لا يجوز إكفاره لكونهم مؤوّلين متمسّكين بشبهة قويّة في البسملة في أوائل السور كما فصّله[310] مولانا خسرو في أوائل **المرآة**،[311] فعليك الاحتراز عن إكفار مشايخ الدين [ظ/22] الذين يقتفي الناس بآثارهم ويقتبسون من أنوارهم إلى يوم الدين، فالواجب عليك أن تطلب لكلامهم محملا صحيحا ومرجعا حسنا كما ألقينا سمعك مرامهم ومبنى كلامهم، نفعنا الله تعالى بعلومهم وأسكنهم في جوار قدسه في دار كرامته بجاه نبيه عليه السلام، والقائلون بأن الآية الكريمة حجّة إقناعية قد قضى نحبهم،[312] وهم مصرّون على ذلك فيترتّب عليه ما يترتّب عليه، وعند ذلك تسكب العبرات وتحيّر القوى والآلات.

اعلم أنّ إثبات التوحيد كإثبات وجود الصانع لا يتوقّف على الشرع كذا في الخيالي في قول الشارح المحقّق: «اعلم أنّ الأحكام الشرعية منها ما يتعلّق بكيفية العمل»[313] إلخ. والظاهر منه أنّ إثبات التوحيد لو توقّف على الشرع لزم الدور لتوقف الشرع عليه كإثبات وجود الصانع فإنّه لو توقّف على الشرع لزم الدور لتوقّف الشرع عليه اتفاقا، لكن قال في **المواقف** في المقصد: «الدليل إما عقلي بجميع مقدّماته»[314] المطلب «الثالث نحو الحدوث ونحو الوحدة»[315] قال في شرحه (قدس سره): «فإنّ إرسال الرسل لا يتوقّف على كون الإله واحدا فجاز أن يثبت التوحيد بالأدلّة السمعية»[316] ثم قال صاحب **المواقف**: «فهذا المطلوب يمكن إثباته بالعقل إذ يمتنع خلافه عقلا بالدليل العقلي الدالّ عليه ويمكن أيضا إثباته بالنقل لعدم توقّفه عليه»[317] ففرق بين وجود الصانع وبين الوحدة فإنّه قال أوّلا: «الثاني من المطالب ما يتوقّف عليه النقل مثل وجود إلخ.[318] ونبوّة محمد عليه السلام [و/23] فهذا المطلوب لا يثبت إلا بالعقل؛ إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور»[319] وفي شرحه «لأنّ كل واحد منهما يتوقّف حينئذ على الآخر»[320]

---

[309] وفي هامش س، ر، ك: وفي كلام العلامة التفتازاني إشارة إلى ذلك بل كلامه صريح فيه حيث قال: فإنّ العادة جارية بوجود التمانع والتغالب عند تعدد الحاكم فكيف ذهلوا عن هذا التصريح ولا ريب في ظنية الملازمة على ما اختاره من وجود التمانع.

[310] **مرآة الأصول**، لملا خسرو، 25.

[311] وهو كتاب **مرآة الأصول في شرح مرقاة الوصول** لملا خسرو (ت. 885هـ./1480م.) في أصول الفقه، شرح فيه المؤلف كتاب **مرقاة الوصول**.

[312] وفي هامش س، ر، ك: أصل النحب النذر استعير للموت؛ لأنه كنذر لازم في رقبة كل حيوان.

[313] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، للتفتازاني، 1/ 568.

[314] **المواقف**، للإيجي، 39.

[315] المصدر السابق، 40.

[316] **شرح المواقف**، للجرجاني، 2/ 51.

[317] المصدر السابق، 2/ 51.

[318] ر – إلخ.

[319] **شرح المواقف**، للجرجاني، 2/ 50.

وراسخ[321] بالبال والعلم عند الله الملك المتعال أنّ إرسال الرسل يتوقّف على كون الإله واحدا؛ إذ لو كان متعدّدا لأمكن التمانع فلا يوجد الإرسال لما مرّ من أنّ معنى قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 21 /22] لم يتكوّنا فلم يوجد هذا العالم المحسوس، والإرسال من جملة أفعال الله تعالى يمكن التمانع فيه، فإن لم يكن واحدا لم يوجد الإرسال لإمكان التمانع كسائر الموجودات الممكنة، فلا جرم أنّ الإرسال يتوقّف على كون الإله واحدًا كما يتوقّف على كونه عالما قادرا مختارا بعد العلم بوجوده، قوله (قدس سره) تبعا لصاحب **المواقف**: «فإن إرسال الرسل لا يتوقّف على كون الإله واحدا»[322] غير بيّن ولا مبيّن، فليبيّن بالبرهان حتى ننظر في مقدّماته بالتبيان[323] فلا يجوز إثبات التوحيد بالأدلّة السمعية أوّلا لتوقّف[324] السمع عليه كإثبات الصانع وإلا يلزم الدور، وهذا مسلك أكثر علمائنا الحنفية وبيانه (قدّس سرّه) على مختار صاحب **المواقف** وإثبات التوحيد بالسمع ليعتدّ به كإثبات وجوده تعالى بالأدلّة السمعية من جهة الاعتداد، وبالجملة إثبات العقائد الدينية بأسرها يتوقّف على السمع من جهة الاعتداد؛ وأمّا من جهة الذات فإثبات الصانع ووحدته وعلمه وقدرته واختياره وغير ذلك مما يتوقّف الشرع عليه، فلا يطلب بالأدلّة السمعية بل الأدلّة العقلية فلا إشكال بأنّ [ظ/23] هذه المذكورات إذا أدركت بالعقل يلزم أن لا يكون من الأحكام الشرعية.

لما عرفت أنّها من الأحكام الشرعية بمعنى، أنّها مأخوذة من السمع من جهة[325] الاعتداد وليست من الأحكام الشرعية بمعنى، ما[326] يتوقف على الشرع من جهة الذات، فإن قيل: إنّه لعلّ مراد مَن قال: إنّ إرسال الرسل لا يتوقف على كون الإله واحدا أنّه لا يتوقف بدون ملاحظة إمكان التمانع فيحصل التوفيق بين القولين؟ قلنا: إنّه ضعيف لجريانه في كل أمر ممكن من أفعال الله تعالى فلا يتمّ ما فهم من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء، 21 /22] كما عرفت في الدرس السابق، وبالجملة لم يظهر لنا وجه هذا القول وهو قول أكثر العلماء الشافعية كما سمعته من صاحب **المواقف** وأيضا صرّح به النحرير التفتازاني في **شرح المقاصد** والشيخ البيضاوي في أواخر سورة الأنبياء[327] وأيضا صرح به بعض العلماء العظماء.[328] تمت.[329]

---

[320] المصدر السابق، 2/ 50.

[321] ر، س، ك: ماسخ.

[322] **شرح المواقف**، للجرجاني، 2/ 51.

[323] ر – بالبيان.

[324] ر: يتوقف.

[325] ر – من جهة.

[326] ر: لا.

[327] ر – وأيضا صرّح به النحرير التفتازاني في **شرح المقاصد** والشيخ البيضاوي في أواخر سورة الأنبياء.

[328] ر + سبحان ربك رب العزة عما يصفون وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين.

تم تحريره بعون الله تعالى وحسن توفيقه على يد عبده الحقير عمر بن الحاج محمد عفا الله عنهما الملك القدير في سنة اثنين وتسعين ومئة بعد الألف. [و/24]

[329] ر – تمت.

4.8. Sekizinci Risale رسالة علم الله غير المتناهية

بسم الله الرحمن الرحيم، وبه نستعين، الحمد لله[330] الذي هدانا إلى سواء السبيل، وهو حسبنا ونعم الوكيل، والصلاة[331] والسلام على رسولنا محمد الذي بعث لشفاء السقيم والعليل، وعلى آله وأصحابه الذين نصبوا أنفسهم لإرْواء الظمآن[332] والغليل. وبعد، فيقول العبد البائس الفقير إلى الله الملك القويّ[333] حافظ إسماعيل[334] بن محمد القونوي،[335] تغمّدهما الله بلطفه وغفرانه العَليّ، لما رأيت أنّ[336] بعض المحشّين أنكر علم الله تعالى بالأمور الغير المتناهية من جهة التصديق، وأنّ بعضهم ذهب إلى أنّ علمه تعالى لا يتعلّق بها مطلقًا تصوّرا كان، أو تصديقا، وأن مولانا الجلال الدوّاني[337] شنّع على مشايخنا المحقّقين بل على أئمّتنا المجتهدين في بحث الحدوث والعلم، كما ستطّلع عليه[338] إن شاء الله تعالى ولم أر أحدا يحوم حول ردّهما ويروم حلّ ضعفهما وفسادهما، بادرت إلى بيان ما هو الصواب في هذين الأَمْرين الذَيْن يجب اعتقادهما على كافّة[339] أولي الألباب.

(**بسم الله الرحمن الرحيم**) الباء للاستعانة كما اختاره الشيخ البيضاوي نظرًا إلى أنّها مشعرة بأنّ الفعل لا يتمّ ما لم يصدّر باسمه تعالى كما نطق به الخبر المشهور،[340] أو للملابسة اختاره العلّامة الزمخشري نظرا إلى أنّه أدخل في التعظيم، [ظ/29] وعلى الأوّل ظرف لغوي بالاتفاق،[341] وعلى الثاني ظرف مستقرّ عند الجمهور[342] حال من ضمير الفعل المحذوف، تقديره[343] أقرأ الكتاب

---

330 وفي هامش ر، س، ص: وفي اختيار هذا الأسلوب في أداء الواجب اشارة إلى أنّ الحمد بمثل نحمدك ويا مَن وفّقنا لا يخلوا عن كدر، فإنّه مع عدم الاقتداء بأسلوب القرآن المجيد، لا يوجد فيه الامتثال بالحديث الحميد بناء على رواية «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه بالحمد لله» برفع الدال، في الحمد لله على الحكاية والقول: بأنّ الحمد عند المحقّقين إظهار صفات الكمال لا يفيد؛ إذ الكلام في الاقتداء والامتثال وأيضا القول: بأنّ اختيار الأسلوب الجديد، فيه تنشيط للسامع[(1)] الّذي ألقى السمع وهو شهيد، لا يعارض ما ذكرنا من الاقتداء بأسلوب الكتاب وامتثال حديث «من أوتي فصل الخطاب وإن كان ذلك حمدا معتبرا لدى أولى الألباب». | [(1)] س – مع.

331 ر، س، ك: الصلوة.

332 ر: الضمآن.

333 ص: القدير.

334 ر، س، ك: اسمعيل.

335 ر، ص – القنوي.

336 ر – أنّ.

337 وهو محمد بن أسعد الصديقي الدواني، جلال الدين (ت. 918 هـ./1512م.) قاض، باحث، يعدّ من الفلاسفة، له تصانيف، منها **تعريف العلم، إثبات الواجب، شرح العقائد العضدية**.

338 ص – عليه، صح هامش.

339 ص + من.

340 وفي هامش ر، س، ص: وهو قوله عليه السلام: «كل أمر ذي بال لا يبدأ فيه ببسم الله الرحمن الرحيم فهو أبتر»[(1)] كذا رواه الخطيب في كتابه **الجامع** نقله عليّ القاري في أوائل **شرح المشكوة**، فما وقع في بعض الكتب من الاكتفاء ببسم الله فلا يوجد فيها تمام الامتثال بالحديث الشريف على هذه الرواية، والمراد بالمشهورية المعنى اللغوي لا الاصطلاحي.

341 وفي هامش ر، س، ص: كذا في **حاشية البيضاوي** لخسرو.

342 وفي هامش ر، س، ص: وجوّز صاحب **اللباب** والشيخ الرضي اللغوية ولذا قال: عند الجمهور.

متبرّكًا باسم الله تعالى، وهكذا يضمر كل فاعل ما يجعل التسمية مبدأ له، وعلى كلا التقديرين فالجملة خبر لفظًا وإنشاء معنًى؛ إذ الجملة الخبرية كثيرًا مَّا يراد بها إنشاء معنًى[344] مجازا يناسب المقام[345] كإنشاء إظهار التحزّن والتحسّر في قول الشاعر:[346]

''هَوَايَ مَعَ الرَّكْبِ الْيَمَانِينَ مُصْعِدٌ''[347]

والمناسب هنا للمقام[348] إنشاء إظهار الاستعانة، أو المصاحبة والتبرك باسمه تعالى، وهنا مباحث شريفة ومنافع لطيفة، ومن أراد الاستقصاء فليطلب من حاشيتنا على سورة الفاتحة.[349]

(**الحمد لله**) وهذه الجملة أيضا خبر لفظًا وإنشاء معنًى؛ إذ الهيئة التركيبية في الجملة الخبرية موضوعة بالوضع النوعي[350] للإخبار، وكثيرًا مّا يورد الجملة الخبرية لأغراض سوى إفادة الحكم ولازمه، كقوله تعالى حكايةً عن امرأة عمران: ﴿قَالَتْ: رَبِّ إِنِّي وَضَعْتُهَا أُنْثَى﴾ الآية، [آل عمران ، 3 /36] إظهارًا للتحسّر والتحزّن، وهنا يقصد بها إنشاء المدح والثناء بأنّه تعالى مستحقّ للحمد، والحمد مختصّ به؛ إذ لا خالق ولا منعم إلّا هو، وهذا يدلّ إجمالاً على الاتّصاف بالكمال فيكون حمدًا، فبهذا الاعتبار يكون قائل الحمد لله[351] حامدا، فإنّ هذا القول ليس بحمد، قال قدّس سرّه في **حاشية المطالع**: أي، «ليس ماهيته[352] هذا القول[353] فلا ينافي كونه فردًا من أفراد تلك الماهية، وإنّما خصّ هذا الفرد بالنفي، لأنّ الأوهام العامية تسبق[354] إلى أنّ الحمد ما يشتمل لفظ الحمد، أو ما يشتقّ[355] منه»[356] انتهى، وإنّما اختاروا هذا القول في مقام الحمد للإشعار في أوّل الأمر [و/30] إنّ[357] القائل يحمده تعالى لا لكون هذا القول حمدًا.

---

[343] وفي هامش ص: على الثاني.

[344] وفي هامش ص: مضاف إلى معنى.

[345] **البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها**، عبد الرحمن الميداني، 1، 173.

[346] **ديوان الحماسة**، أبي تمّام الطائي، 14.

[347] والشطر الثاني: ''جنيبٌ وجُثماني بمكّةَ مُوثَقُ''.

[348] وفي هامش ص: أي، مقام البسملة.

[349] وهو كتاب **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي**. هذا الكتاب لمؤلف هذه الرسالة إسماعيل القونوي.

[350] وفي هامش س، ص: والوضع النوعي أن يلاحظ الموضوع بأمر كلي لتعدّد الموضوع في هذا الوضع الواحد مثلا وضع الجملة الخبرية بأن قيل:كل مركب مشتمل على النسبة الخبرية فهو موضوع للإخبار.

[351] ص – لله، صح هامش.

[352] وفي هامش ر، س، ص: أي، ماهية الحمد.

[353] وفي هامش ر، س، ص: أي، قول: الحمد لله.

[354] ر – سبق.

[355] ر – يشقّ.

[356] لم أقف عليه.

[357] ر، س، ك: أن.

(**وكفى**) الضمير له تعالى أى، كفى الله تعالى في أمورنا وفي حصول مقاصدنا، وكفى بالله وليًّا وكفى بالله نصيرا لا رب غيره ولا خير إلّا خيره، بيده مقاليد[358] الأمور، له الأمر، وإليه النشور. ويحتمل أن يكون الضمير للحمد المفهوم من هذه الجملة، والأول هو المقول[359] لكونه إشارة إلى المحمود عليه والمحمود به، فإنّ الكفاية من حيث إنّها كان الوصف بها يكون محمودا بها، ومن حيث قيامها بمحلّها يكون محمودًا عليها، فهما متغايران هنا بالاعتبار، وقد يتغايران ذاتًا كما إذا وصف المنعم بالقدرة الكاملة والشجاعة مثلا لأجل إنعامه يكون الشجاعة والقدرة محمودا بها والإنعام محمودا[360] عليه.

والواو إمّا للربط فيكون الجملة حالاً بتقدير قد من الضمير المستكنّ في الظرف المستقرّ، أو للعطف، ولما كان المراد[361] من الحمد الدوامَ والثبات، والمراد من الكفاية التجددَ حسن عطف الجملة الفعلية على الجملة الاسمية، وإيراد الماضي اقتداء بالنظم الجليل، فهو في مثل هذا للاستمرار مع ما فيه من التنبيه على تحققه وعدم انقطائه.

(**وسلام على عباده الذين اصطفى**) فيه اقتباس لطيف، فلو قال: الحمد لله وسلام على عباده إلخ. لكان أتمّ اقتباسًا، لكنّه اختير هنا ما اختير[362] للإشارة إلى المحمود به وعليه كما أوضحناه ولرعاية الاقتباس أورد سلام نكرة واكتفى به عن ذكر الصلاة. واختير العباد دون الرسل والأنبياء، وجه الإيراد في النظم هكذا هو أنّ التنكير يفيد التعظيم والتفخيم. واختيار العباد؛ إذ العبودية [ظ/30] أشرف أحوالهم عليهم السلام، وجواز الاكتفاء بالسلام وحده وصحة السلام على سائر الأنبياء عليهم السلام بلا واسطة مستفاد من هذا النظم الشريف، ومن قوله تعالى: ﴿وَسَلَامٌ عَلَى الْمُرْسَلِينَ﴾ [الصافات ، 36 /181] وقوله تعالى: ﴿سَلَامٌ عَلَى نُوحٍ فِي الْعَالَمِينَ﴾ [الصافات ، 36 /79] وغير ذلك، فمن أنكر ذلك فقد كابر ووقع في زمرة المتعصبين.

قوله: (**واصطفى**) أي، اصطفيهم، حذف المفعول لرعاية الفاصلة مع الاختصار، والمعنى اصطفيهم بالرسالة والخصائص الروحانية والأخلاق السنية ولذلك قدروا على ما لم يقدر غيرهم، قال البيضاوي[363] وبه استدل أصحابنا على فضلهم على الملائكة.

---

[358] وفي هامش ر، س، ص: أي، مفاتيحها، والمعنى بقدرته مفاتيح الأمور، فيكون كناية عن قدرته وحفظه لها، وفيه دلالة على مزيد الاختصاص؛ لأنّ الخزائن لا يدخلها ولا يتصرّف فيها إلّا من بيده مفاتيحها، وهي[(1)] جمع مِقْلَدٍ، أو مِقْلَادٍ. | [(1)] ر، س – وهي.

[359] س: المعوّل.

[360] وفي هامش س، ص: كذا في **حاشية المطالع**.

[361] وفي هامش ر، س: قوله: ولما كان المراد إلخ. جواب سؤال بأنّه ومن محسّنات العطف تناسب الجملتين في الاسمية والفعلية، وهنا ليس كذلك، فأجاب بأنّ تلك المناسبة إذا لم يكن مانع، والمانع فيما نحن فيه ما ذكر في الشرح.

[362] ر – اختير، صح هامش.

[363] **تفسير البيضاوي**، 176/1 (آل عمران، 33/3).

(خصوصًا منهم) أي، أخصّ من بين العباد بنزول[364] السلام، **(على رسولنا)** عليه السلام، نون المتكلّم إمّا عبارة عن معاشر المسلمين؛ لأنّهم المنتفعون برسالته عليه السلام والسالكون لسيرته،[365] أو عبارة عن كافّة الأنام؛ لأنّه عليه السلام[366] مبعوث إليهم جميعًا، وإنّما خصّ منهم؛ لأنّ الباعث على السلام وهو المنحة التي وصلتْ إلينا في ديننا ودنيانا إنّما كان[367] واصلا من طرفه عليه السلام، والسلام على سائر الأنبياء عليهم السلام، إنّما كان لكونهم سببًا لوجوده عليه السلام وظهوره في عالم الحسّ والشهادة بين الأنام.

قوله: **(المجتبى)** أي، المختار المصطفى، اللام فيه للعهد سواء كان موصولا كما هو الظاهر، أو حرفا، وصيغة الافتعال للمبالغة. **(وعلى آله)** أي، على أتباعه من أقربائه عليه السلام و[368]غيرهم من أهل الإيمان إلى يوم القيام؛[369] إذ هي إحدى معاني الآل،[370] فلا يلزم الإهمال[371] بل فيه إيهام[372] حسن يعرفه أرباب الحال. **(المرتضى)** والكلام فيه[373] [31/و] مثله في المجتبى.

(وبعد) أي، بعد[374] أداء ما وجب علينا[375] فقلت تمهيدًا للمقدّمة لبيان هذه المفسدة[376]

(فاعلم أنّ علمه تعالى) خطاب عامّ[377] لمن يطلب العلم والاستفادة، فيكون الضمير المستتر فيه مجازا بمرتبتين؛ إذ وضعه لمعيّن وهنا استعمل لغير معين استعمال المقيّد للمطلق ثم للمقيد كما حقّق[378] في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ الآية، [آل

---

[364] ص + خصوصا.

[365] ص: في سيرته.

[366] ر – عليه السلام.

[367] ر، س – إنّما كان.

[368] ص + أو.

[369] ر + القيامة.

[370] آلُ الرَّجُلِ أَهْلُهُ وَعِيَالُهُ وَآلُهُ أَيْضًا أَتْبَاعُهُ. مختار الصحاح لمحمد بن أبي بكر الرازي «أول»

[371] وفي هامش ص: أي، إهمال الصحابة رضي الله تعالى عنهم مع إلا دأب المؤلفين.

[372] وفي هامش ر، س، ص: الإيهام ويقال له: التورية أيضا أن يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد، ويراد البعيد اعتمادا على قرينة معينة، والمعنى البعيد للآل الاتباع؛ لأنّه مشتهر في أقربآئه عليه السلام الطاهرين، ووجه حسنه أنّه يعمّ كل مؤمن تقيّ إلى يوم القيام(1) ويدخل فيهم دخولا أوّليًّا الأصحاب الكرام. | (1) ر: القيامة.

[373] ر، ص – فيه.

[374] ر – بعد.

[375] ر، س – علينا.

[376] ص + المذكورة.

[377] وفي هامش ر، س، ص: أي، خطاب عامّ على سبيل البدل لكون الصيغة مفردة كما أفاده النحرير التفتازاني في **شرح التلخيص**(1) في قول المصنف: «وقد يترك الخطاب إلى غير معيّن»، لكن لما كان المأمور به وهو العلم هنا غير مختص بمخاطب دون مخاطب أفاد العموم الشمولي بهذه القرينة، وفي **التلويح**(2) «النكرة في غير هذه المواضع أي، النفي والشرط المثبت والوصف بصفة عامّة تختص؛ لأنّها موضوعة للفرد(3) فلا يعمّ إلّا بدليل يوجب العموم» انتهى، ولا ريب في أنّ الضمير إذا أريد به مخاطب غير معيّن مجازا في حكم النكرة، فيكون خاصّا فلا يعمّ إلّا بدليل يوجب العموم والدليل عليه ما ذكرناه. | (1) **شرح التلخيص**، التفتازاني، 214؛ (2) **شرح التلويح على التوضيح**، التفتازاني، 104/1؛ (3) ر: للمفرد.

عمران ، 3 /103]، وأيضا[379] أصله أن يكون لحاضر، وهنا استعمل للغائب الحاضر في الذهن تشبيها له بالحاضر في الحسّ بعلاقة مطلق الحضور، والمنويّ المستتر لكونه لفظا حكما كالملفوظ يجري فيه الحقيقة والمجاز وسائر أحكام الألفاظ، وكذا قول المؤلفين تأمل تدبر[380] فليتأمل. ولتعريف العلم أقوال كثيرة، وأصحّ الحدود المختار عند مشايخنا الأخيار سيجيء في محلّه.[381]

(واحد بالذات)[382] أي، بسيط[383] حقيقي لا جزء له أصلا وإلا لزم انقسام موصوفه تعالى وهو محال، وأيضا[384] لا جزئيّ[385] له في ذاته وإن كان له جزئيّات باعتبار تعلقاته، كما أشار إليه بقوله: واحد بالذات.

(وتعلّقاته بالأزليّات) فقوله: بالذات فائدته بالنظر إلى الجزئيّات لا الأجزاء، فإنّه لا جزء له لا بالذات ولا باعتبار التعلقات. والأزليّات جمع أزليّ منسوب إلى لم يزل على غير القياس، ولا يستقيم النسبة إلّا بالاختصار فقالوا: يزلى[386] ثم أبدلوا من الياء ألفا فقالوا: أزليّ كما في الجربردي،[387] ومعنى الأزليّ ما لا بداية له سواء كان موجودًا في الخارج، أو متحقّقا فيه بلا وجود فيه، فيكون أعمّ[388] من القديم، وقد يستعمل القديم[389] مرادفا للأزلي، وتعلقاته بالأزليّات قديمة، قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي: [ظ/31]

---

[378] وفي هامش ر، س: كما حقّق في قوله تعالى: ﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا﴾ الآية، [آل عمران، 3 /103] حيث قيل: استعير الحبل للعهد لمشابهة العهد بالحبل في الكون وسيلة في ربط شيء بشيء، وذكر الاعتصام وهو التمسّك بالحبل ترشيح إمّا باقيا على معناه كما هو الراجح، أو مستعارا للوثوق بالعهد، أو مجازا مرسلا في الوثوق بالعهد بعلاقة الإطلاق والتقييد، فيكون مجازا بمرتبتين، وما نحن فيه أطلق الضمير المخاطب الذي هو موضوع للمقيّد الذي هو المعين على المطلق الذي هو المخاطب مطلقا ثم أطلق المطلق على المقيّد الذي هو الغير المعين بعلاقة الإطلاق والتقييد في كل من المرتبتين، وإنما احتيج في كونه مجازا إلى المرتبتين؛ إذ العلاقة بين المعين وغير المعين إنّما هي المشابهة كما أشير إليه بقوله: وأيضا إلخ. فتحتاج في كونه مجازا مرسلا إلى اعتبار المرتبتين وهنا احتمال آخر وهو إنّ ما هو موضوع للمقيد يطلق على المطلق مجازا ثم يطلق ذلك المطلق على المقيد الآخر لكونه فردا من المطلق بلا اعتبار المجاز فيكون مجازا بمرتبة واحدة.

[379] وفي هامش ر، س، ص: وأيضا أصله إلخ. أي، يكون استعمال المقيّد في المقيّد الآخر استعارة باعتبار قصد المشابهة؛ إذ اللفظ الواحد بالنسبة إلى المعنى الواحد يجوز أن يكون مجازا مرسلا وأن يكون استعارة باعتبارين كالمشفر ونحوه.

[380] ر + وتدبر.

[381] ر – في محله.

[382] ص – بالذات، صح هامش.

[383] وفي هامش ر، س، ص: أي، بسيط إلخ. أشار به إلى أنّ الواحد له معانٍ كثيرة بعضها حقيقة وهو ما لا ينقسم إلى الأجزاء أصلا سواء كان منقسما إلى الجزئيات كالنقطة، أو غير منقسم إليها مثل صفاته تعالى، وتجيء، بمعنى الواحد بالاتصال كالماء و،بمعنى الواحد بالاجتماع كالشجر و،بمعنى الواحد بالجنس والواحد بالنوع وبالعرض والواحد بالموضوع بالمحمول، وهذه المعاني مجازية له، ولذا قال: أي، بسيط حقيقي احترازا مما سوى المطلوب، والتفصيل في **شرح المواقف**.

[384] ر – لا جزء له أصلا... وهو محال وأيضا، صح هامش.

[385] س – لا جزء.

[386] (الْأَزَلُ) الْقِدَمُ يُقَالُ (أَزَلِيٌّ) . ذَكَرَ بَعْضُ أَهْلِ الْعِلْمِ أَنَّ أَصْلَ هَذِهِ الْكَلِمَةِ قَوْلُهُمْ لِلْقَدِيمِ لَمْ يَزَلْ ثُمَّ نُسِبَ إِلَى هَذَا فَلَمْ يَسْتَقِمْ إِلَّا بِاخْتِصَارٍ فَقَالُوا يَزَلِيٌّ، ثُمَّ أُبْدِلَتِ الْيَاءُ أَلِفًا؛ لِأَنَّهَا أَخَفُّ فَقَالُوا أَزَلِيٌّ كَمَا قَالُوا فِي الرُّمْحِ الْمَنْسُوبِ إِلَى ذِي يَزَنَ أَزَنِيٌّ. **مختار الصحاح** لمحمد بن أبي بكر الرازي «أزل»؛ **لسان العرب** لابن منظور «أزل».

[387] ر، س – كما في الجربردي. | وهو أحمد بن حسن الجربردي الشيخ الإمام فخر الدين التبريزي (ت. 746 هـ./ 1346م.) كان فاضلا دينا متفننا له تصانيف منها شرح منهاج البيضاوي في أصول الفقه و شرح تصريف ابن الحاجب.(1) | (1) **طبقات الشافعية الكبرى**، السبكي، 8/9.

[388] وفي هامش ر، س: أعمّ من القديم لشموله الأعدام الأزليّة دون القديم ولعموم التعلقات التي لها تحقق في نفس الأمر ولا وجود لها فيه.

[389] وفي هامش ر، س: وقد يستعمل القديم مرادفا للأزلي وهذا الاستعمال يقتضي أن يستعمل القديم في الأعدام، ويقال: الأعدام القديمة،(1) لكن لم نطلع(2) في كلام المشايخ على ذلك الاستعمال سوى صاحب **التوضيح** حيث قال(3) في المقدمة الثالثة من المقدمات الأربع: «لأنّ العدم(4) الذي قبل الوجود قديم»، وقال صاحب **التلويح**: أي، أزلي، وما قاله قدّس سرّه في ديباجة **شرح المواقف** من: «أن الأزلي أعمّ من القديم، لأنّ إعدام الحوادث أزلية وليست بقديمة»(5) فبناء على عدم

«كون التعلقات قديمة إنّما يكون بناء على ترادف القديم والأزلي وإلّا فلا تكون قديمة؛ إذ التعلقات إضافات، والقديم على عدم كونه مرادفا للأزلي هو القائم بنفسه، فأين الإضافة الاعتبارية من القائم بنفسه»[390] انتهى، ولا يذهب عليك أنّ تفسيره لا يتناول صفات الباري تعالى شأنه، فالصحيح في تفسيره على عدم كونه مرادفا للأزلي هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم فلا يتناول التعلقات، وإطلاق القدم هنا إمّا بناء على الترادف،[391] أو على سبيل المجاز[392] فلا إشكال بأنّه يلزم تعدّد القدماء جدّا، فإنّ استحالته في تعدّد الذوات القديمة، والتعلقات ليست بموجودة فضلا عن كونها ذوات، وكذا الكلام في قدم تعلّقات القدرة[393] وغيرها عند من ذهب إلى قدمها **(غير متناهية بالفعل)** قوله: وبالفعل أي، بالوجود والحصول،[394] وكون تعلقاتها غير متناهية بالفعل مع أنّ الأزليّات منحصرة في الباري تعالى وصفاته العلي، بناء على تعميم الأزليّات إلى الأعدام الأزليّة.[395]

(وتعلقاته بالحوادث على وجهين) الحوادث جمع حادث لا حادثة، وهو وإن عمّ العقلاء وغيرهم والذكور والإناث على سبيل التغليب، لكنّه اعتبر مذكّرا لا يعقل لكثرة غير العقلاء فجمع على فواعل؛ لأنّ فاعلا إذا كان وصفًا للمذكّر الغير العاقل يجمع على فواعل قياسا لا شاذًا، وللعلماء في ذلك نزاع وخلاف، فالصحيح ما ذكرنا، وقد أشبعنا الكلام في بيان هذا المرام[396] في حاشيتي على البيضاوي[397] في قوله تعالى ﴿وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ [و/32] أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ﴾ الآية، [النحل، 15 /15]

(الأوّل تعلّقه بالحوادث) قبل وجودها[398] الأولى[399] بها، لكنّه أظهر تنبيها على المغايرة؛[400] إذ المراد بالأوّل مطلق الحوادث المتعلَّقة[401] للعلم تعلّقا قديمًا، أو حادثًا، وهنا المراد الحوادث المتعلّقة تعلّقًا قديمًا، والمقيّد غير المطلق، أو لكمال التقرّر في الذهن

الترادف، وما في **التوضيح** فمبنيّ على الترادف فلا منافاة(5). | (1) ر: القديم؛ (2) ر: يطلع؛ (3) **التوضيح**، للتفتازاني، 254؛ (4) ر: القدم؛ (5) **شرح المواقف**، للجرجاني، 1/18؛ (6) ر: منافات.

[390] لم أقف عليه.

[391] وفي هامش ر، س، ص: إمّا بناء على الترادف إلخ. والترادف ليس بمتعارف فالتعويل على الوجه الثاني.

[392] في هامش ر، س: وكذا اطلاق الحدوث على التعلقات؛ إذ الحادث ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم، فالتعلقات لا وجود لها في الخارج إلّا أن يعمّ ما له تحقّق في نفس الأمر بعد أن لم يكن، وهذا ليس بمشهور.

[393] ر – القدرة.

[394] س: بالحصول والوجود.

[395] وفي هامش ر، س، ص: والأعدام الأزلية غير متناهية بالفعل، قال مولانا أبو السعود المرحوم في تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَعُدُّوا نِعْمَةَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا﴾ الآية، [إبراهيم، 14 /34]: «وأنت خبير بأنّ ما يتوقّف عليه وجود الشيء من الأمور العدميّة التي لها دخل في وجوده كارتفاع موانع لا تحصى غير متناهية حقيقة لا ادّعاء»(1) انتهى، ومعنى كونه حقيقة كونها غير متناهية بالفعل، فلا وجه للإشكال بأنّ(2) الأعدام لا تتصف بعدم التناهي. | (1) تفسير أبي السعود، 49/5؛ (2) ر – أنّ.

[396] ر: المراد.

[397] وهو كتاب حاشية القونوي على تفسير البيضاوي.

[398] ر، س – قبل وجودها.

[399] وفي هامش ر، س: الأولى بها أي، المقام مقام الإضمار، لكنه أتى به مظهرا فقال: بالحوادث.

[400] وفي هامش ر، س، ص: وما قيل: إنّ المعرفة؛ إذا أعيدت معرفة يكون عين الأوّل فقاعدة كثيرًا مّا يعدل عنها.

(قبل وجودها باعتبار أنّها ستوجد، أو ستعدم) أي، ستعدم بعد وجودها، لكن لا مطلقا بل من شأنها العدم الطاري على وجودها، فلا إشكال بالنفوس الناطقة والجنّة والنار وغير ذلك ممّا ثبت في الشرع أن العدم لا يطرء عليه بعد وجوده **(أي، علمه تعالى[402] بوجود كل منها مقيّدا بوقت وجوده على وجه كلي كعلم المنجّم بأنّ في ساعة كذا خسوفا)** توضيح لكونه على وجه كليّ مع أنّ الظاهر كونه على وجه جزئيّ،[403] فإنّ هذا العلم[404] باقٍ قبل الخسوف وآن الخسوف وبعده، وهذا معنى كونه على وجه كليّ، سيجيء التوضيح، وكذا علمه[405] تعالى بعدم كل منها[406] بعد وجوده مقيّدا بوقت عدمه على وجه كليّ **(وهذا التعلق قديم)** أي، أزليّ، وقد مرّ توضيحه، وهذا التعلق أيضا غير متناهية[407] بالفعل، ولم يصرّح به[408] لانفهامه من قوله **(والمعلومات باعتبار هذا التعلّق غير متناهية بالفعل)** وقد صرّح به أوّلا بقوله: وتعلقاتها غير متناهية، قوله: بالفعل احتراز عن التعلقات الحادثة، فإنّها غير متناهية بالقوّة كما سيرد عليك مفصّلا، وفي **شرح المواقف** «فصفة العلم قديمة وواحدة ذاتا وغير متناهية تعلّقًا، بمعنى إثبات اللّاتناهي في تعلقه بالفعل»[409] انتهى، ومعلوم بالبديهة أنّ مراده بالتعلّق التعلق القديم، ولما كان التعلق [ظ/32] غير متناه بالفعل ثبت كون المعلومات بالتعلق القديم غير متناهية بالفعل. قوله قدّس سرّه، بمعنى إثبات اللّاتناهي إلخ. تنبيه على أنّ بالفعل قيد غير متناهية[410] لا متناهية؛ إذ سلب التناهي بالفعل أعمّ من إثبات اللّاتناهي بالفعل، والعامّ لا يستلزم الخاصّ.

وأيضا هذا التعلّق القديم[411] **(غير مقيّد بالزمان)** بخلاف التعلّق الحادث فإنّه مقيّد بالزمان، وإنّما تعرّض لهذا إشارة إلى عدم التغيّر في هذا التعلق وجواز التغيّر في التعلقات[412] إنّما هو في التعلقات الحادثة؛ وأمّا في[413] التعلقات القديمة فلا يجوز التغير فيها أصلا، فكلام المشايخ «أنّ التغيّر في التعلقات جائز» إنّما هو[414] في التعلقات الحادثة فقط.

---

[401] وفي هامش ر، س، ص: بفتح اللام.

[402] وفي هامش ر، س، ص: قوله: أي، علمه تعالى إلخ. تفسير لقوله: تعلق علمه تعالى بالحوادث باعتبار أنها إلخ. قوله: توضيح ناظر إلى قوله: كعلم المنجم إلخ. أى، هذا توضيح.

[403] ص – توضح لكونه... على وجه جزئي، صح هامش.

[404] وفي هامش ر، س، ص: تعليل لقوله: على وجه كلي.

[405] وفي هامش ر، ص: قوله: وكذا علمه تعالى(1) إلخ. توضيح لقوله: أو ستعدم. | (1) س + بعدم.

[406] ر – منها.

[407] ر، س – متناه.

[408] ص – قديم ...ولم يصرّح، صح هامش.

[409] **شرح المواقف**، للجرجاني، 67/8.

[410] وفي هامش ر، س، ص: قوله: قيد غير متناهية إلخ. يعني قيد النفي لا قيد المنفي لما ذكره.

[411] ص – القديم، صح هامش.

[412] وفي هامش ر، س، ص: يشير بصيغة الجمع إلى أنّ هذا البيان ليس بمختص يتعلّق العلم بل عامّ لجميع تعلّقات صفاته تعالى.

[413] ر – في التعلقات.

توضيحه أي، توضيح كون علمه تعالى بوجود كل منها إلخ. أنّه تعالى لما لم يكن مكانيّا؛[415] إذ ذلك[416] يقتضي إمّا قدم المكان، أو حدوث القديم، كان نسبته إلى جميع الأمكنة على السواء فليس[417] بالقياس إليه قريب وبعيد ومتوسّط، كذلك لما لم يكن هو وصفاته زمانيّا[418] لم يتّصف الزمان بالقياس إليه بالمضيّ[419] والاستقبال والحال بل نسبته إلى جميع الأزمنة سواء،[420] وقد صرّحوا به في قوله تعالى ﴿وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الفتح، 48 /4] فإذا قلنا: كان الله تعالى موجودًا في الأزل وسيكون موجودا في الأبد وهو موجود الآن لم نرد به أنّ وجوده تعالى[421] واقع في تلك الأزمنة بل أردنا أنّه تعالى مقارن معها من غير أن يتعلّق بها كتعلّق الزمانيّات، وكذا الأمر في قولنا علم الله تعالى ويعلم الآن وسيعلم، فالموجودات أي، من شأنها أن توجد من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى[422] كل في وقته،[423] فهي مجاز أولِيّ وليس [و/33] في علمه[424] كان أي، ماض وكائن أي،[425] حال وسيكون[426] أي، مستقبل بل هي حاضرة عنده تعالى بعنوان الغير المتناهي في أوقاتها[427] فهو عالم بخصوصيّات الجزئيّات لا على وجه ما زعمه الفلاسفة من أنّه تعالى يعلم الجزئيّات المتغيرة على وجه كلي، لا على خصوصيّاتها وخصوصها.[428]

ومثل هذا العلم لا يتغيّر أصلا كما لا يتغيّر علم المنجّم بأنّ في ساعة كذا خسوفًا مّا، وعن هذا وقع في كلام بعض المحشّين وهو الفاضل[429] قول[430] أحمد في **حاشية الخيالي** في بحث العلم «علمه تعالى بوجود كلّ منها مقيّدًا بوقت وجوده على وجه كلي»[431]

---

[414] ص – إنّما هو، صح هامش.

[415] وفي هامش ر، س، ص: قوله: أنّه تعالى لما لم يكن مكانيا إلخ. هذا بيان واستدلال بالأجلى على الأخفى؛ إذ عدم كونه تعالى مكانيّا واضح عند كل ذي لبّ وفكر دون كونه غير زمانيّ.

[416] وفي هامش س، ص: أي، كونه مكانيّا.

[417] وفي هامش ر، س: قوله: فليس إلخ. بيان قوله: على السواء والفاء إما للتعليل كما هو الظاهر، أو للتفريع.

[418] ص – كان نسبته ... وصفاته زمانيا، صح هامش.

[419] وفي هامش ر، س، ص: قوله: بالمضي إلخ. فصيغة الماضي والمستقبل والحال منسلخة عن معنى المضي والاستقبال والحال في شأنه تعالى فتكون تلك الصيغة مجازية، وفائدة التعبير بإحدى تلك الصيغة بيان أنّه تعالى مقارن مع الأزمنة الدالّة تلك الصفة عليها كما ذكر في كشف هذا المرام.

[420] ص – بل نسبته إلى جميع الأزمنة سواء، صح هامش.

[421] ص – تعالى.

[422] ص – من الأزل إلى الأبد معلومة له تعالى، صح هامش.

[423] ص + المعيّن له.

[424] ص + تعالى.

[425] ص – كائن أي، صح هامش.

[426] ص – سيكون، صح هامش.

[427] ص – في أوقاتها، صح هامش.

[428] ص – وخصوصها، صح هامش.

[429] ر: القائل.

[430] ر + فقول.

[431] ص – علمه تعالى ... على وجه كلي، صح هامش. | **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 513/3.

ومراده ما ذكرنا من أنّه ثابت مستمرّ كالعلم بالكليّات كما أشار إليه بقوله:[432] على وجه كليّ أي، على طريق هو طريق كليّ[433] من الدوام والثبات لا يتغير على البتات[434] لا بالمعنى الذي أراده الفلاسفة من أنّه تعالى لا يعلم الجزئيّات[435] على وجه جزئيّ بل يعلمها[436] على وجه كليّ منحصر في الخارج في شخص واحد، فإنّ هذا المعنى خطأ حتى ذهب بعضهم إلى أنّه كفر فلا يصحّ إرادة هذا المعنى من قول مشايخنا «أنّه تعالى يعلم الجزئيّات المتغيّرة على وجه كليّ» بل معناه ما قرّرناه آنفا.[437] (**إذ الزمان من جملة المعدومات**)[438] تعليل لعدم تقييد التعلقات بالزمان، فإنّه إذا كان من جملة المعدومات يلزم أن لا يكون تعلّق العلم بالمعدوم مقيّدا به، وغاية الأمر أنّه يتعلّق به أيضا مقارنًا بتعلّق العلم بالمعدومات الزمانيّات، فالزمان والزمانيّات المعدومة معلومة له تعالى كما أشار إليه بقوله (**المعلومة بأنّه سيوجد، أو سيعدم**) لا أنّ الأشياء معلومة له تعالى بأنّه وقع في ذلك الزمان، قوله سيوجد بناء على أنّ الزمان من الموجود الخارجي لا من الأمور الموهومة، قال قدّس سرّه في **شرح المواقف**: [ظ/33]

> الزمان عند الأشاعرة[439] عبارة عن متجدّد معلوم يقدّر به متجددٌ مبهمٌ إزالةً لإبهامه، وقد يتعاكس التقدير بين المتجددات فيقدَّر تارة هذا بذاك وأخرى ذاك بهذا، وإنّما يتعاكس بحسب مفهوم متصوّر ومعلوم للمخاطب مثلا إذا قيل: متى جاء زيد يقال: عند طلوع الشمس إن كان المخاطب الذي هو السائل مستحضرًا لطلوع الشمس ولم يكن مستحضِرًا لمجيء زيد كما دلّ عليه سؤاله، ثمّ إذا قال غيره: متى طلع الشمس يقال: حين جاء زيد لمن كان مستحضِرًا لمجيء زيد[440] دون طلوعها الذي سأل عنه[441]

ثم قال قدّس سرّه: «ويرد عليه أنّه إن جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتجدّد لزم أن يكون الزمان أمرًا موجودًا لا أمرًا[442] موهومًا كما هو مذهبهم»[443] انتهى، وعن هذا قيل في هذه الرسالة: إذ الزمان من جملة المعدومات المعلومة بأنّه سيوجد، ولك أن

---

[432] ص – بقوله، صح هامش.

[433] وفي هامش ر، س، ص: أي على طريق هو طريق كلي أشار به إلى أنّ علمه تعالى بالجزئيات بخصوصها كونه كلّيًا بناء على التشبيه وللتنبيه على ذلك أقحم لفظ الوجه حيث قيل: على وجه كلي.

[434] وفي هامش ر: أي، على القطع.

[435] ص + المادية.

[436] ص + إنّما.

[437] ص – آنفا، صح هامش.

[438] وفي هامش ر، س، ص: إذ الزمان من جملة المعدومات أي، المعدومات الأزلية؛ إذ الكلام في تعلّق العلم بها تعلّقا قديما.

[439] وفي هامش ر، س، ص: احتراز عن الزمان عند الفلاسفة فإنّه عندهم بناء على كلام من خرف وقد بيّن في موضعه ما فيه وما عليه.

[440] ص – كما دل ...لمجيء زيد، صح هامش.

[441] **شرح المواقف**، للجرجاني، 114/5.

[442] ص، س – أمرا.

[443] **شرح المواقف**، للجرجاني، 114/5.

تقول معنى سيوجد أنّه سيقع فينتظم كون الزمان أمرًا موهومًا **(فهذا التعلّق ليس فيه كان)** أي، ماضٍ **(وكائن)** أي، الحال[444] **(وسيكون)** أي، المستقبل فلا يكون فيه تغيّر أصلا.

(والوجه الثاني) أي، من الوجهين اللذين ينقسم تعلّق العلم بالحوادث إليهما **(هو تعلّقه)** أي، العلم **(بها)** أي، الحوادث **(باعتبار أنّها وجدت الآن،)** وفي **شرح التسهيل** «الآن معناه هنا القرب مجازا فيصح مع الماضي والمستقبل»[445] **(أو قبل)**، بمعنى أنّه تعلّق بوجود زيد مثلا أمْسِ فهذا التعلّق حادث أيضًا كحدوث تعلّقه به[446] باعتبار أنّها وجدت الآن، وكذا الكلام في العدم الطاري على الوجود؛ إذ تعلّقه باعتبار أنّها عدمت الآن، أو قبلُ حادث [و/34]؛ وأمّا التعلّق باعتبار أنّها ستعدم بعد وجودها فقديم كما مرّ **(وهذا التعلّق حادث)**؛[447] إذ هذا التعلّق منتفٍ في الأزل؛ إذ لو فرض تحقّقه يلزم الخطر العظيم **(ومتغيّر)** أي، هذا التعلّق متغيّر أي، غير باقٍ، فيه ردّ على الفلاسفة حيث قالوا: إنّه تعالى[448] لا يعلم الجزئيّات المتغيّرة وإلّا فإذا علم مثلا أنّ زيدًا في الدار الآن ثم خرج زيد عنها فإما أن يزول ذلك العلم ويعلم أنّه ليس في الدار، أو يبقى ذلك العلم[449] بحاله، والأوّل يوجب التغيّر في ذاته من صفة إلى أخرى، والثاني يوجب الجهل، وكلاهما نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، وجه الرد أنّ التغيّر في التعلقات والإضافات لا في ذاته تعالى ولا في صفة موجودة والتغير في الأمر[450] الاعتباري جائز، وهذا توضيح ما قاله.

(إلّا أنّ تغيّره[451] لا يوجب تغيّرًا في صفة العلم بل يوجب تغيّرًا في تعلّقه وإضافته ولا فساد فيه) ولما لم يكن هذا مختصًا بصفة العلم وأن بعض الصفات لا يقبل التغيّر أصلا وبعضه يقبله مطلقا حاول التفصيل تكميلا للقاعدة وتتميما للفائدة فقال: **(وفي "شرح المواقف" الصفات)** الصفة أعمّ من العرض؛ إذ هو عندنا موجود قائم بمتحيّز فلا يتناول الصفات السلبية وصفات[452] الباري تعالى؛ وأما الصفة فهي ما يكون خارجا عن الشيء قائما به فيتناولهما أيضا ولهذا قال: **(على ثلاثة أقسام)** فعدّ منها

---

[444] وفي هامش ر، س، ص: قوله: أي، الحال إلخ. وتخصيص الحال بكائن ليحسن التقابل ولأنّ اسم الفاعل ظاهر في الحال ولما حمل الكائن على الحال حمل سيكون على المستقبل مع أنّ السين يقتضيه.

[445] **حاشية القونوي على تفسير البيضاوي**، إسماعيل القونوي، 404/3.

[446] ر + بها.

[447] ص + متغير.

[448] ر – تعالى.

[449] ر – العلم.

[450] ر – الأمر.

[451] ر: التغير.

[452] ص: صفة.

الإضافات والصفات السلبيّة (**حقيقية**) أي، موجودة في الخارج وليست باعتبار معتبر (**محضة**) أي، ليست بذات إضافة[453] (**كالسواد والبياض والوجود**) عدّ السواد والبياض من الصفات؛ لأنّها عامّة للصفات المخلوقة أيضًا ولأنّ كلّ عرض صفة، وعدّ الوجود من الصفات الحقيقية ضعيف؛ لأنّه إمّا مبنيّ على مذهب [ظ/34] الشيخ أبي الحسن وهو أنّ الوجود عنده نفس الحقيقة وأنّها موجودة وأنت خبير بأنّ الوجود حينئذ نفس الحقيقة فلا يكون صفة؛ إذ هي كما مرّ ما يكون خارجًا عن الشيء قائما به، واعتذار[454] قدّس سرّه في **شرح المواقف** في بحث الأمور العامّة بأنّ المراد بالصفة ما يحمل عليه سواء كان عين حقيقته، أو داخلا فيها، أو خارجا عنها، مخالف لما صرّح به كافّة أئمّة الأدبيّين، أو مبنيّ على مذهب الجمهور وهو أمر اعتباريّ عندهم[455] فلا يكون من الصفة[456] الحقيقية.[457] (**والحياة**) وهي حقيقة في القوّة الحسّاسة، أو ما يقتضيها، وإذا وصف بها الباري تعالى أريد بها صحّة اتصافه بالعلم والقدرة اللازمة، فالمراد بها هنا ما يطلق عليه الحياة بطريق عموم المجاز، فإنّها كسائرها عامّة لحياتنا ولحياته تعالى.

(**وحقيقية**) أي، القسم الثاني صفة حقيقيّة أي، موجودة في الخارج في نفسها ومع ذلك (**ذات إضافة كالعلم**)؛ إذ العلم كما سيجيء صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض، وهذا التفسير ذهب إليه جماعة من الأشاعرة، وهو مختار صاحب **المواقف**؛ وأما عند جمهور المتكلّمين فالعلم عبارة عن تمييز لا يحتمل النقيض، فعلى هذا العلمُ لا يكون من الصفات الحقيقية،[458] لكن ينبغي أن يكون هذا الاختلاف في علمنا؛ وأمّا علمه تعالى فصفة حقيقية ذات إضافة إلخ. إذا طُبِّقَ على كونه من الصفات الحقيقيّة الأشاعرة كافّة، فاختلافهم في علم الحادث، لكنّهم لظهوره لم يصرّحوا به؛ إذ مسامحات المشايخ أكثر من أن تحصى وأوفر من أن تقصى (**والقدرة**) وهي صفة حقيقيّة [و/35] ذات تعلق[459] بالاتفاق، لكن تعلّقاتها كلّها قديمة عندنا وعند بعض الأشاعرة أيضا قديمة، بمعنى[460] أنّها تعلّقت في الأزل المقدور فيما لا يزال، وحادثة عند بعض آخرين، وسرّه أنّ القدرة عندنا صفة تؤثر في المقدورات بجعلها ممكن الوجود من الفاعل فلا يكون المقدور موجودًا بها بالفعل، فإنّ وجودها بالفعل بتعلّق التكوين الذي اَثْبَتْناه

---

[453] وفي هامش ر، س، ص: ولا ذات تعلّق وهذا مختص من بين الصفات الحقيقية القديمة بالحياة.

[454] ر + اعتذاره.

[455] ر – عندهم.

[456] ر + الصفات.

[457] وفي هامش ر، س، ص: فلا يكون من الصفات الحقيقية إلّا أن يقال: إنّ كلامه قدّس سرّه بناء على قول من قال: إنّ للوجود وجود، أو وجوده عين وجوده فلا يلزم التسلسل.

[458] وفي هامش ر، ص: قوله: من الصفات الحقيقية لكونه حينئذ من الإضافات فلا يكون موجودا في الخارج وإن كان متحقّقا فيه فلا يكون صفة حقيقية.

[459] ر + إضافة.

[460] وفي هامش ر، س، ص: بيان لقدم التعلق على كلا المذهبين ويحتمل التخصيص بالأخير كما هو الظاهر.

وجعلناه[461] صفة حقيقية ذات إضافة؛[462] وأمّا الأشاعرة فلا يثبتون التكوين بالمعنى المذكور بل هو عبارة عن تعلّق القدرة، فالمقدور يكون موجودًا بتعلّق القدرة، وهذا يقتضي أن يكون تعلّقاتها كلّها حادثة عندهم، لكن بعضهم اختاروا كونها قديمة بالمعنى المذكور أي، بمعنى تعلّقت في الأزل وجود المقدور، لكن لا في الأزل[463] بل فيما لا يزال، وهذا توضيح ما صرّح به الفاضل الخيالي **(وإضافة محضة)** أي، تعلق محض[464] لا وجود لها في الخارج بل تحققها بالنظر إلى غيرها،[465] وقد عرفت أنّ الوجود ليس بمعتبر[466] في الصفات كالمعيّة والقبليّة[467] ولذا قال: **(وفي عدادها)** أي، من جملة الصفات التي هي إضافة (**الصفات السلبية)** وهي التي في مفهومها سلب مثل ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض، وإنّما عُدَّتْ من الإضافة لأنّ تحقّقها بالنظر إلى المسلوبات[468] **(ولا يجوز بالنسبة إلى ذاته تعالى)** احتراز عن كونها بالنسبة إلى ذات المخلوقات (**التغيّر في القسم الاوّل)** وهي صفة[469] حقيقية محضة (**مطلقا)** أي، في نفسها وفي تعلّقها لعدم تعلّقاتها، وذكر مطلقًا هنا لازدواج ما بعده وإلّا فلا حاجة [ظ/35] إليه، وإنّما لا يجوز التغيّر في هذا القسم، لأنّ التغيّر والخلوّ عن صفات الكمال نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه، ولو قيل: إنّه لم لا يجوز أن يكون متّصفا بصفة كمال يكون زواله شرطًا لحدوث كمال آخر، يجاب عنه بأنّه يلزم قيام الحوادث به تعالى وهو يستلزم كونه تعالى خاليًا عنه في الأزل[470] والخلوّ عن صفة الكمال نقص **(ويجوز)** أي، التغيّر والتبدّل **(في القسم الثالث)** وهو صفة إضافة محضة، وإنّما يجوز فيه؛ إذ لا يستلزم هذا التغيّرُ التغيرَ[471] في ذاته تعالى[472] من حال يدلّ[473] إلى أخرى كما يستلزم في القسم الأوّل مثلا إذا تعلّق علمه تعالى بأنّ زيدًا في الدار الآن، ثم تعلّق بأنّه[474] ليس في الدار لخروج زيد عنها فلا يتغيّر نفس العلم بل يتغيّر[475] تعلّقه

[461] ر – جعلنا.

[462] وفي هامش ر، س، ص: ودلائل الفريقين مذكورة في علم الكلام.

[463] وفي هامش ر، س: لكن لا في الأزل(1) فإنّه لو تعلّقت في الأزل وجود(2) المقدور في الأزل لزم قدم المقدور. | (1) ر – لكن لا في الأزل؛ (2) ر: يكون.

[464] ر + محضة.

[465] وفي هامش ر، س، ص: فيه إشارة إلى أنّها متحقّقة في نفس الأمر ونفس الأمر(1) ظرف لنفسها لا لوجودها(2) لعدم وجودها(3). | (1) ر – نفس الأمر؛ (2) ر، ص: لوجوده؛ (3) ر، ص: وجوده.

[466] ر + بمعتبرة.

[467] ر – كالمعية والقبلية.

[468] وفي هامش ر، س، ص: إلى المسلوبات إلخ.(1) وإنّما احتيج إلى هذا لأن تحقّق الإضافة بالنظر إلى الغير.(2) | (1) ر، ص – إلى المسلوبات؛ (2) ر: التغير.

[469] ر – صفة.

[470] س – في الأزل.

[471] ر – التغير.

[472] ص + من صفة.

[473] ر – يدل.

[474] ر – أنّه.

[475] ر: تغيّر.

ونسبته فلا محذور فيه، فإنّه أمر اعتباريّ غير موجود في الخارج، والتغيّر في المفهومات الاعتبارية وتجدّدها ممّا اتّفق عليه العقلاء[476] حتى يقال: إنّه تعالى موجود مع العالم بعد أن لم يكن معه، لكن جواز التغيّر في القسم الثالث مطلقا على ما اعتبره قدّس سرّه محلّ تأمّل، فإنّه قدّس سرّه عدّ الصفات السلبية من الإضافات، وبعضها لا مساغ للتغيّر فيه، وفي **المواقف** «فما[477] نسب إلى ما يستحيل اتّصاف الباري به امتنع تجدّده»[478] وفي شرحه «فكما في قولنا: أنّه ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض فإنّ[479] هذه سلوب يمتنع تجدّدها وإلّا جاز[480] فإنّه تعالى موجود مع كلّ حادث ويزول عنه[481] هذه المعيّة إذا عدم الحادث فقد تجدّد له صفة سلب بعد أن لم يكن»[482] انتهى، ولا يخفى دلالته[483] على ما قلنا، فالأولى ترك قوله ''وفي عدادها الصفات السلبية'' كما كان ترك قوله ''والوجود أولى'' [و/36] وهذان القيدان لم يذكرهما صاحب **المواقف** بل زاد قدّس سرّه على كلامه، لكنّه لم يصب لما ذكرناه.

(وأمّا القسم الثاني) وهو صفة حقيقية ذات إضافة، أخّره لأنّ القسم الثالث يناسب الأوّل في الإطلاق[484] **(فإنّه لا يجوز التغيّر فيه)** أي، في[485] القسم الثاني، وتذكير الضمير باعتبار القسم وإن كان المراد منه الصفة وكذا الكلام **(في نفسه)** احتراز عن تعلّقه **(ويجوز)** أي،[486] التغيّر **(في تعلقه)** كما مرّ توضيحه **(انتهى)**[487] أي، في **المواقف** وشرحه، والمقصود تأييد لقوله ''والتغير[488] في التعلّق'' والإضافة لا فساد فيه

(وليس الموجود) أي، المتحقّق؛ إذ المعلومات قد تكون معدومة كما مرّ من قوله عدم الآن، أو قبل **(من المعلومات بهذا التعلّق الحادث إلّا قدرًا متناهيا)** فالمراد بالموجود عموم المجاز، قوله ''بهذا التعلق الحادث'' احتراز عن المعلومات بالتعلق القديم فإنّها غير

---

[476] وفي هامش ر، س، ص: هذا مثال ما نحن فيه؛ وأمّا تعلّق العلم ونحوه فليس مما نحن فيه، لكن لما كان متغيّرا مثل الإضافة المحضة ذكر هنا توضيحا لما نحن فيه لظهور التغيّر فيه.

[477] ر: مما.

[478] **شرح المواقف**، للجرجاني، 36/8.

[479] ر + فإنّه.

[480] وفي هامش ص، ر، س: وإلا جاز أي، وإن لم ينسب إلى ما يستحيل اتّصافه جاز تجدّدها فهو عطف على فما نسب.

[481] ر – عنه.

[482] **شرح المواقف**، للجرجاني، 36/8.

[483] ر – دلالة.

[484] وفي هامش ص، ر، س: وإن تغاير جهة الإطلاق فيهما؛ إذ الإطلاق ناظر إلى جواز التغيّر في القسم الثاني وفي الأول ناظر إلى عدم جوازه.

[485] ص، س – في القسم.

[486] ر – أي.

[487] **شرح المواقف**، للجرجاني، 43/8.

[488] ر: التغيير.

متناهية بالفعل كما مرّ[489] **(قال مولانا الفاضل الخيالي:)**[490] تأييد لقوله المذكور مع زيادة فائدة **(وليس الموجود)** أي، المتحقّق سواء كان موجودًا في الخارج، أو لا **(من الأعداد)** أي، المعدودات؛ وأما نفس العدد فلا وجود له عند المتكلّمين وأيضًا أنّه غير متناهية[491] بالفعل فلا يصح هذا المعنى فيه **(والمعلومات والمقدرات إلّا قدرًا متناهيًا)** كون المقدورات قدرا متناهيا مثل المعلومات بناء على أنّ[492] تعلّق القدرة حادث وهذا مذهب بعض الأشاعرة؛ وأمّا عندنا وعند بعضهم فالتعلّقات كلّها قديمة كما صرّح به الخيالي[493] نفسه فبين الكلامين نوع تنافر فاليتأمّل[494] **(وما يقال من: إنّها)** أي، الأعداد والمعلومات والمقدرات **(غير متناهية)** اعتراض على قوله [ظ/36] إلّا قدرا متناهيا، ونقض له بأن يقال: هذا باطل؛ لأنّه يخالف ما اتّفق عليه القوم، وكلّ ما هذا شأنه فباطل فهذا باطل، ويمكن تقريره بطريق المعارضة ويحتمل النقض التفصيلي أيضا فأجاب بقوله **(معناه عدم الانتهاء إلى حدّ لا يزيد عليه)** ويعبّر عنه بعدم التناهي بالقوّة، وتطبيق الجواب سهل عليك بعد استيعاب وجوه الاعتراض، وإطلاق عدم التناهي عليه مجاز، وعن هذا قال: **(وخلاصته أنّها لو وجدت بأسرها لكانت غير متناهية)**[495] فأشار إلى أنّ كونها غير متناهية بالفعل موقوف على وجودها بأسرها وهذا غير واقع بل محال، وحاصل الجواب أنّ نفي عدم التناهي عنها وإثبات التناهي لها بطريق الحقيقة وإثبات عدم التناهي لها بطريق المجاز فلا منافاة[496] بينهما،[497] انتهى ما قاله الفاضل الخيالي، والغرض من هذا النقل تأييد[498] بيان كون المعلومات بهذا التعلّق الحادث متناهيا بالفعل وغير متناهٍ بالقوّة بعد بيان جواز تغيّر ذلك التعلّق، وتمهيد لبيان كون المعلومات بالتعلق القديم غير متناهٍ بالفعل فلا يحتاج فيه إلى التأويل المذكور بل لا يصحّ فيه ولهذا قال: **(وأمّا كون المعلومات باعتبار التعلق القديم غير متناهية فلا يصحّ فيه هذا المعنى)** لأنّه يقتضي تناهي المعلومات بالتعلّق القديم، ولا يخفى فساده[499]

---

[489] ر – كما مر.

[490] س – الخيالي. | س + الخ.

[491] ر – متناه.

[492] ص – أنّ.

[493] ر – الخيالي.

[494] وفي هامش ر، س، ص: إلّا أن يقال: إنّ مراده هنا ما هو موجود في الخارج كما هو الظاهر من قوله: وليس الموجود إلخ. ولا ريب في كونها قدرا متناهيا، والإشكال إنّما نشأ من تعميم الموجود في قوله: وليس الموجود إلخ. لكن هذا لا يلائم قوله وما يقال من: إنّها غير متناهية إلخ. ولعلّ لهذا قال: فليتأمل.

[495] وفي هامش ر، س، ص: هذا بظاهره يقتضي أن لا يكون للمعلومات والمقدورات عدم التناهي بالفعل وقد عرفت أنّ تعلقاتها القديمة غير متناهية بالفعل والمقدورات والمعلومات بهذه التعلقات القديمة غير متناهية بالفعل، والحاصل أنّ كلامه لا يخلو عن اضطراب. | **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 247/3.

[496] ص: منافات.

[497] ر – فلا منافاة بينهما.

[498] ر، س – تأييد.

[499] ر – ولا يخفى فساده.

وكذا المقدورات غير متناهية بالفعل[500] فإنّ تعلقات القدرة كلها قديمة عندنا وعند بعض الأشاعرة كما صرّح به الفاضل الخيالي وقد مرّ تفصيله، فحينئذ يكون المقدورات غير متناهية بالفعل؛ إذ وجود المقدور[501] ليس بتعلّق القدرة كما عرفت بل بتعلّق التكوين [و/37] فتأثير تعلّقها جعل المقدور ممكن الوجود من الفاعل، فالمقدورات التي يصحّ صدورها من الواجب تعالى غير متناهية بالفعل، وما ذكروه من أنّ[502] مقدورات الله تعالى غير متناهية بالقوة فبناء على أنّ تعلقات القدرة حادثة وأنّ وجود المقدورات بالفعل بتعلّقاتها كما هو مذهب بعض[503] الأشاعرة، ولا يصح هذا الكلام على إطلاقه،[504] لكنّهم ذكروه على إطلاقه، فالصواب ما فصّلناه، وكذا أيضا المرادات غير متناهية بالفعل إن[505] قيل: بتعلقات[506] الإرادة قديمة كما ذهب إليه بعض مشايخنا نقله الفاضل الرومي في **حاشية التلويح** في المقدّمات الأربع، أو غير متناهية بالقوّة إذا قيل: إنّ تعلقاتها حادثة كما هو المختار عند جمهور مشايخنا، وأيضا المكوّنات غير متناهية بالقوّة فإنّ تعلقاته حادثة، فما وجد في الخارج من المكوّنات المحدثات ليس إلّا قدرًا متناهيًا وإن قيل: إنّ تعلّقات التكوين قديمة كما جنح إليه المولى الخيالي فالمكوّنات حينئذ غير متناهية بالفعل،[507] لكنّ الأوّل هو المعوّل.

وأمّا المسموعات والمبصرات فغير متناهية بالقوّة لا غير، إذ تعلّقاتهما حادثة[508] ولا يجري فيهما التعلّق القديم، فإنّ تعلقاتهما بحدوث المسموع والمبصر وما لم يحدثا لم يتعلّق بهما السمع والبصر؛ وأمّا صفة الكلام[509] فإن كان خبرًا باعتبار التعلّق فهو غير متناهٍ بالقوّة، والاستفهام والنداء كذلك، وإن كان أمرًا تكليفيًا فهو متناهٍ بانقضاء دار التكليف بالنسبة إلى الثقلين[510] وإن كان

---

[500] وفي هامش ر، س، ص: لكنّ القدرة ليس لها تعلّقان تعلق قديم وتعلق حادث بل لها تعلق قديم فقط عند من يقول: بقدم تعلقاتها، أو تعلق حادث فقط عند من يقول: بحدوثها، وكذا الكلام في المقدورات إمّا غير متناهية بالفعل فقط، أو غير متناهية بالقوة فقط، وكذا الكلام في تعلق الإرادة والتكوين والكلام ومتعلقاتها؛ وأمّا العلم فله تعلقان قديم وحادث والمعلومات غير متناهية بالفعل بالتعلق القديم وغير متناهية بالقوة بالتعلق الحادث.

[501] ص + المقدورات.

[502] ص – أنّ.

[503] ر – بعض.

[504] وفي هامش ر، س، ص: إذ تعلّقات القدرة لما كانت قديمة عندنا وعند بعض الأشاعرة فالمقدورات لا محالة تكون غير متناهية بالفعل فلا يصح فيه التأويل المذكور.

[505] ر: إذا.

[506] ص: إنّ تعلقات.

[507] وفي هامش ر، س: فإنّه لما كان التعلّقات قديمة تكون غير متناهية بالفعل فحينئذ يكون المكوّنات غير متناهية بالفعل.

[508] ر: تعلّقهما حادثان.

[509] ر + فهي أيضا واحدة بالذات وله تعلقات.

[510] وفي هامش ر، س: قوله: بالنسبة إلى الثقلين وفي **التلويح** «فلأنّ الحوادث وإن كانت متناهية في نفسها بالانقضاء دار التكليف»[1] انتهى، ومراده بالقياس إلى الثقلين تأمل. | [1] **شرح التلويح**، 29/1.

أمرًا تكوينيا فهو غير متناهٍ بالفعل إذا قيل: إنّه أزليّ كما اختاره في **التلويح**، أو غير متناهٍ بالقوّة إن[511] قيل: إنّه حادث كما أشار إليه الفاضل[512] [ظ/37] حسن چلبي في **حاشية التلويح** وإن قيل: إنّ الأمر التكويني[513] مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته عليه[514] فلا قول ولا كلام كما ذهب إليه أكثر المفسّرين واختاره الإمام الرازي والزجّاج كذا في **الحاشية الخسروية**[515] فلا تعلّق ولا متعلّق فضلاً عن التناهي وعدمه،[516] فمتعلّقات الكلام أيضا غير متناهية إما بالقوّة، أو بالفعل.[517] وأمّا الحياة فلا تعلّق لها أصلا، فاستقصى الكلام في بيان حال صفاته تعالى الحقيقية[518] القديمة الثمانية فتدبّر وكن على بصيرة.

(ولا يقال: إنّها غير متناهية، بمعنى عدم الانتهاء إلى حدّ لا تقف عنده) لاستلزامه المحال وستطّلع على جليّة الحال **(بل هي غير متناهية بالفعل)** أى بالتحقّق والحصول **(فعلم أنّ عدم تناهي المعلومات على معنيين)** أحدهما عدم تناهيها بالفعل وهو معنىً حقيقي له والآخر عدم تناهيها بالقوّة وهو معنى مجازيّ له، وكذا علم أنّ عدم تناهي المقدورات والمرادات والمكوّنات على معنيين[519] **(كما أنّ تعلق العلم على نوعين)** تعلّق قديم وتعلّق حادث وجعله مشبّها به؛ إذ الأول يدور عليه فإنّ كون تعلّق العلم على نوعين سبب لكون عدم تناهي المعلومات على معنيين، والتعبير هنا بالنوعين وبالمعنيين هناك؛ لأنّ أحد المعنيين هناك مجاز وإطلاق النوع عليه تكلّف؛ وأمّا التعلق فحقيقة في كلا المعنيين **(وأنّ مراد مشايخنا بأنّ معنى "عدم تناهي المعلومات" عدم الانتهاء إلى حد لا يزيد عليه شيء ليس عدم الانتهاء مطلقا)** أي، سواء كان عدم انتهاء المعلومات بالتعلّق القديم، أو بالتعلّق الحادث [و/38] بل معنى عدم تناهي المعلومات بالتعلّق الحادث بقرينة أنّهم صرّحوا بأنّ معنى عدم تناهي المعلومات[520] بالتعلّق القديم[521] عدم تناهيها بالفعل، قال[522] قدّس سرّه في **شرح المواقف**: «أن كل واحدة من سائر الصفات قديمة غير متعدّدة وغير

[511] ر: إذا.

[512] ص + الرومي.

[513] ر: التكليفي.

[514] ر + تعالى.

[515] ر – واختاره الإمام الرازي والزجّاج كذا في **الحاشية الخسروية**. | ص – الإمام الرازي والزجّاج كذا في **الحاشية الخسروية**، صح هامش.

[516] ر: عدم التناهي.

[517] وفي هامش ر، ص، س: أو بالفعل فيه إشارة إلى الواقع أحد الأمرين بناء على القولين لا الأمرين معًا بخلاف صفة العلم فإنّ متعلّقه غير متناه بالفعل(1) وغير متناه بالقوة وقد مر تفصيله آنفا. | (1) ر – غير متناه بالفعل و.

[518] ر + الحقيقية التي أثبتها أئمتنا الكرام وفي بيان تعلّقاتها فتأمّل وكن على بصيرة.

[519] وفي هامش ر، ص: لكنّ هذا بناء على القولين فتأمل.

[520] ر – بالتعلّق الحادث بقرينة أنّهم صرّحوا بأنّ معنى عدم تناهي المعلومات، صح هامش.

[521] ر: التقديم.

[522] وفي هامش ر، س: بيان للتصريح المذكور.

متناهية، فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية[523] ذاتًا،[524] بمعنى سلب التناهي وغير متناهية تعلّقا، بمعنى إثبات اللّاتناهي في تعلّقه بالفعل»[525] انتهى، فإذا أثبت اللّاتناهي في تعلّقه بالفعل فلا مجال لأنْ يقال: ''إنّ معنى عدم تناهي المعلومات بالتعلّق القديم عدم الانتهاء إلى حدّ لا يزيد عليه شيء''، ولا يذهب عليك أنّ بيانه قدّس سرّه أنّها فيه إجمال ومسامحة[526] فإنّه لم ينبّه على تعلّقه الحادث هنا، فلو قال: ''بمعنى إثبات اللّاتناهي في تعلقه بالقوّة أيضا'' بعد قوله: ''بمعنى إثبات اللاتناهي في تعلقه بالفعل'' لكان أسلم من المسامحة.

فاستفدنا من كلامه قدّس سرّه أنّ معنى غير متناهية قد يجيء سلب التناهي بطريق كون القضيّة سالبة فيجري[527] هذا المعنى في نفس صفاته تعالى القديمة كما يجري في تعلّقاتها، وقد يستعمل في إثبات اللاتناهي بجعل القضيّة معدولة، وهذا المعنى مختصّ بالتعلّقات والمتعلّقات ولا يجري في الصفات[528] وهذا المعنى[529] شايع في الألسنة والكتب المعتبرات (**كما مرّ توضيحه ولظهور المرام في تحقيق المقام لم يقيّدوه**)؛ إذ مسامحات المشايخ أكثر من أن تحصى وأوفر من أن تقصى، فإن قيل: لم لا يصح هذا التأويل في المعلومات بالتعلّق القديم باعتبار كون المراد ما هو موجود [ظ/38] منها في الخارج؟ قلنا: فحينئذ يؤل إلى كونها معلومات باعتبار التعلق الحادث، نعم يصدق عليها أنّها أي، الموجودات في الخارج من أفراد المعلومات باعتبار التعلق القديم ذاتًا لا وصفًا تأمل.[530]

(**فلا إشكال بأنّه إذا كان معنى كون معلومات الله تعالى غير متناهية عدم الانتهاء إلى حدّ لا يزيد عليه**) يلزم (**عدم علمه تعالى[531] بما زاد على حدّ قبل وجوده**) أي، فيما كانت[532] المعلومات موجودات،[533] أو عدم علمه تعالى بما زاد على حدّ قبل

---

[523] ر – فصفة العلم قديمة واحدة وغير متناهية.

[524] وفي هامش ر، س: أمّا ذاتًا فلأنّ التناهي من خواصّ الكم ولا كم ثمّة؛ إذ القدرة وسائر الصفة بحسب ذاتها من الكيف فيسلب عنها التناهي، كذا في **شرح المواقف**.

[525] **شرح المواقف**، للجرجاني، 67/8.

[526] وفي هامش ر، س، ص: حمل كلامه على المسامحة، لأنّ تعلق العلم كونه حادثا مشهور متعارف، والمحتاج إلى البيان كون تعلقه قديما وغير متناهية بالفعل، فإنّ أكثر الناس عنه غافلون وإن كنت في ريب ممّا تلونا عليك فاسأل عنه من يعتني بشأنه ويظنّ التفوّق بين أقرانه.

[527] وفي هامش ر، س، ص: فيجري هذا المعنى إلخ. مع أنّ صفاته تعالى واحدة بالذات، والظاهر أنّ عدم التناهي غير متصوّر فيها، وسرّه أنّ التناهي من خواصّ الكم، والصفات العلي ليست من مقولة الكم فيسلب التناهي عنها.

[528] وفي هامش ر، س، ص: لأنه يقتضي التعدّد والتكثّر والصفات في نفسها واحدة.

[529] ر – المعنى.

[530] وفي هامش ر، ص، س: وجهه أنّ زيدًا مثلا إذا وجد في الخارج يصدق عليه أنّه فرد من أفراد المعلومات بتعلّق العلم القديم أعني بتعلّقه أنّه سيوجد وهذا العلم لا يتغيّر أصلا كما بيّناه، ويصدق عليه أيضا أنّه فرد من المعلومات بالتعلّق الحادث أي، بتعلقه بأنّه وجد الآن، أو قبل هذا الآن وهذا العلم يتغير فيكون التعلّقان متّحدين ذاتًا لا وصفًا.

[531] ر – تعالى.

عدمه فيما كان المعلومات معدومات (**وجه الاندفاع هو إنّما يرد هذا**) أي، عدم علمه تعالى بما زاد على حدّ (**إذا كان**) الأولى إن كان[534] (**تعلق علمه تعالى منحصرا في التعلق الحادث**) أي، تعلّقه بأنّه وجد الآن، أو قبل، أو بأنّه عدم الآن، أو قبل[535] ولم يتحقّق تعلّقه بأنّ الأشياء ستوجد، أو ستعدم بعد وجوده فيما من شأنه أن يعدم (**كما جنح**) أي، مال (**إليه بعض المحققين**) وهو مولانا الجلال الدوّاني (**واعترض**) أي، بناءً على ذلك الزعم (**على كبار أئمّة المتكلّمين**) من المتقدّمين والمتأخّرين من قبيل إضافة الصفة إلى الموصوف (**كما ستقف على حقيقة الحال**) أي، كيفيّة اعتراضه والجواب عنه (**بعون الله الملك المتعال**) الأولى أن يكون متعلَّق الباء ما هو المفهوم من حقيقة الحال أي، كما ستقف دفع اعتراضه والجواب عنه بتوفيق الله تعالى، ويحتمل كونه متعلّقا بقوله ستقف، وفيه إشارة إلى أنّ الوصول إلى هذا الجواب مع صعب المنال[536] ليس إلّا بمحض توفيق الله الملك المتعال.

(**وأمّا إذا ثبت كون تعلّقه**) أي، العلم (**قديما**) أي، أزليّا (**أيضًا**) أي، كما كان تعلّقه حادثًا وإن كان بين التعلّقين فرقًا؛ إذ التعلق القديم تعلق بأنّ الأشياء [و/39] ستوجد، أو ستعدم، والتعلق الحادث تعلّق بأنّها وجدت الآن، أو قبل، فالمتعلّقان ليسا على نسق واحد وإلى هذا أشار بقوله (**كما مرّ توضيحه سابقا كالتأكيد**[537] **لما قبله**) حال مؤكّدة؛ إذ مختار الزمخشري جواز وقوع الحال المؤكّدة بعد الجملة الفعليّة وإن[538] اَبَيْتَ فلتُسَمِّ حالاً دائمة (**على ما قرّره الفاضل الخيالي**) عند قول الشارح المحقّق التفتازاني «والعلم صفة أزلية تنكشف المعلومات عند تعلّقها بها»[539] انتهى، وقال الإمام البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ[540] لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ الآية، [الأنعام، 6 /59]: «وفيه دليل على أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها»[541] انتهى، ولا ريب في أنّ تعلّق العلم بالأشياء قبل وقوعها لا يكون إلّا تعلّقا قديما، ومن تصفّح في كلام صاحب **المواقف** والسيد قدّس سرّه استفاد

---

[532] ر، س، ص: كان.

[533] ر – الموجودات.

[534] وفي هامش ر، ص: قوله: الأولى إن كان؛ إذ الانحصار ليس بواقع، والمناسب كلمة الشكّ لا كلمة التحقيق إلّا أن يقال: التعبير به بناء على زعم من ادّعى الحصر.

[535] ص + قبله.

[536] وفي هامش ر، ص، س: قوله: مع صعب المنال إلخ. ألا يرى أنّ أحدا لم يَحُمِ حول هذا الجواب ولم نطّلع دفع اعتراض الدوّاني على وجه الصواب مع أنّه واجب الدفع على أولي الألباب.

[537] وفي هامش ر: أي، سابقا كالتأكيد بقوله: مرّ توضيحه؛ إذ الماضي يدلّ على سبق، لكن لما احتمل المجاز أكدّ بذلك دفعًا للمجاز.

[538] وفي هامش ر، س، ص: وإن أبيتَ عن ذلك وادّعيتَ أنّ شرطها كونها واقعة بعد الجملة الاسمية فلتُسَمِّ أنت مثل هذا الحال حالا دائمة.

[539] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 112/1.

[540] وفي هامش ر، س، ص: خزائنه جمع مَفتح بفتح الميم وهو المخزن، أو ما يتوصّل به إلى المغيّبات مستعار من المفاتح التي جمع مِفتح بكسر الميم وهو المفتاح ويؤيّده أن قرئ مفاتيح، والمعنى أنّه المتوصّل إلى المغيّبات المحيط علمه بها لا يعلمها إلّا هو فيعلم أوقاتها وما في تعجيلها وتأخيرها من الحكم فيظهرها على ما اقتضته الحكمة وتعلّقت به مشيّة كما في **البيضاوي**.

[541] **تفسير البيضاوي**،324 (الأنعام، 59/6).

منه تعلّق القديم[542] **(فلا إشكال أصلا)** وإشكال الجلال الدوّاني بناء على زعم انحصار التعلّق على التعلّق الحادث؛ **(إذ حينئذ يكون الأشياء بأسرها معلومة له تعالى بالتعلّق القديم)** وهو العلم بأنّها ستوجد، أو ستعدم؛ وأمّا عدم تعلّق علمه بأنّ الشيء وجد، أو عدم قبل وقوعه، فلا فساد فيه؛ إذ ما لم يوجد بعدُ إذا فرضنا تعلّق العلم[543] بأنّه وجد يؤدّي إلى العلم على خلاف الواقع ولا ريب في فساده **(موجودات كانت)** كالأزليّات أعني الواجب وصفاته **(أو معدومات)** كشريك الباري واجتماع النقيضين وارتفاعهما من الممتنعات والمعدومات الممكنة[544] الموصوفة بالوجود فيما لا يزال وغير الموصوفة به فيه، ولك أن تجعل الموجودات شاملة للمعدومات الممكنة بأن يراد بها ما يكون موجودا بالفعل،[545] أو من شأنه أن يوجد فيما سيأتي، لكنّ الاحتمال [ظ/39] الأوّل هو المناسب بحسن التقابل.[546]

(فلا يعزب) فلا يخرج **(عن علمه مثقال ذرّة)** والمثقال مفعال من الثقل، والذرّة هي النملة الصغيرة ويقال: لكل جزء من أجزاء الهباء[547] **(في الكائنات)** من الموجودات والمعدومات **(فإن قيل: إذا كان التعلقات)** أي، القديمة **(والمعلومات غير متناهية)** أي، بالفعل **(يلزم التسلسل فيهما)** نقض إجمالي بقوله التعلّقات القديمة غير متناهية بالفعل وكذا المعلومات بتلك التعلّقات القديمة وإبطال له باستلزامه خصوص الفساد وهو التسلسل، منشأ الإشكال قوله ''بالفعل'' وأيضا زعم كون التعلقات موجودة، إمّا لعدم التفرقة بين العلم[548] وتعلّقه، أو لكون المراد بها الحاصل بالمصدر وهو موجود في الخارج، أو زعم استحالة التسلسل مطلقًا، ومنشأه في المعلومات لادّعاء[549] أنّها موجودة في الذهن بصور مفصّلة **(قلنا: التعلقات)** ليست بموجودة في الخارج حتى يلزم منه التسلسل[550] المحال بل **(من الأمور الاعتباريّات)** التي لا وجود لها في الخارج؛ إذ المراد بها النسب والإضافات، وهي معدومة لا

---

[542] وفي هامش ر، س: كما نقلناه سابقا وسيجيء الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

[543] ر – بأنّ الشيء وجد أو عدم قبل وقوعه فلا فساد فيه؛ إذ ما لم يوجد بعد إذا فرضنا تعلق العلم.

[544] وفي هامش ر، س: فحينئذ يكون المراد بالمعدومات الممتنعات.

[545] وفي هامش ر، س: أي، بطرق عموم المجاز.

[546] وفي هامش ر، س: بحسب التقابل؛ إذ حينئذ يكون المراد بالموجود الموجود بالفعل كما أنّ المراد بالمعدوم هو المعدوم بالفعل فلا يدخل شيء من أفراد أحدهما في الآخر فيحسن التقابل.

[547] ر – ويقال لكل جزء من أجزاء الهباء.

[548] وفي هامش س: إذ العلم موجود في الخارج لا سيّما علم الله تعالى فزعم السائل أنّ تعلّقه موجود كذلك.

[549] ر – ادّعاءً.

[550] وفي هامش ر، ص: قوله يلزم منه التسلسل وهو باطل بالبرهان(1) التطبيق وغيره توضيح برهان التطبيق هو إنّا نفرض جملتين من التعلّقات القديمة إحديهما من مبدأ معيّن إلى غير النهاية والأخرى مما(2) قبله بمتناهٍ إلى غير النهاية ثم نطبق الجملتين من ذلك المبدإ(3) فالأول من الأولى بإزاء(4) الأول من الأخرى، والثاني بالثاني ويتم جري(5) فإن كان بإزاء كل واحد من الجملة الزائدة واحد من الناقصة كان الناقص كالزائد(6) وهو محال وإن لم يكن فقد وجد في الأولى ما لم(7) يوجد بإزائه(8) شيء في الثانية فينقطع الثانية وتتناهي(9) ويلزم تناهي الأولى؛ لأنّها لا تزيد على الثانية إلّا بقدر متناه والزائد على المتناهي بقدر متناه يكون متناهيا بالضرورة فيلزم تناهيهما في الجملة التي فرضناهما غير متناهيتين هذا خلف فيلزم تناهي التعلقات والمتعلقات فيبطل القول: بعدم تناهي تعلقات العلم القديمة وبعدم تناهي المعلومات

المعنى الحاصل بالمصدر، فإنّ المصدر كون المراد به الحاصل بالمصدر إذا كان له الحاصل بالمصدر وهو ليس بكليّ[551] **(والتسلسل في الأمور الاعتباريات إمّا غير واقع)** إن فسّر التسلسل بترتّب الأمور الموجودة إلى غير النهاية **(أو)** واقع **(غير مستحيل)** إن فسّر بترتّب الأمور إلى غير النهاية لعدم جريان برهان التطبيق في ذلك التسلسل، فعلى الأول الجواب منع للزوم التسلسل وعلى الثاني منع لاستحالته، وإن قرّر الاعتراض بالمعارضة، أو[552] النقض التفصيلي فالجواب ظاهر بيانه **(قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي في تعليقاته على الخيالي:)** [و/40] والغرض من نقله تأييد لما سبق من''أنّ التعلقات من الأمور الاعتباريّة[553] لا وجود لها في الخارج حتى يكون التسلسل فيها محالاً'' **(ليس معناه أي، معنى أنّ تعلّقات العلم قديمة)** أي، أزلية **(أنّها مجتمعة في الوجود)** بأن يكون بعضها علّة لبعض آخر، أو لا[554] **(أو متعاقبة)** أي، متعاقبة في الوجود بأن لا يكون بعضها علّة لبعض آخر بل معدّة له، وفيه تنبيه على أنّ التسلسل في الأمور الموجودة متعاقبة محال عند المتكلّمين وإن لم يكن محالا عند الفلاسفة والمتفلسفين كحركات الأفلاك عندهم فإنّها غير متناهية بطريق التعاقب كما أشار بقوله: مجتمعة إلى أنّ الترتب ليس بشرط[555] في استحالته عندهم كما اشترطه الحكماء فيه **(وليست بمتناهية)** في حيّز النفي أي، ليس معنى أنّ تعلّقات العلم قديمة أنها مجتمعة في الوجود، أو متعاقبة مع كونها غير متناهية **(حتى يكون محالا فإنّها أمور اعتبارية)** لكن لا من قبيل بحر من زئبق[556] وأنياب وأغوال بل هي من الأمور المتحقّقة في نفس الأمر مثل النسب[557] في الأشياء غايته أنّها **(لا وجود لها)** أي، في الخارج **(فضلا عن الاجتماع والتعاقب فيه)**

بالتعلق القديم، قلنا في جوابه(10) إنّا(11) لا نسلم جريان برهان التطبيق في ذلك التسلسل؛ لأنّه ليس فيها جملتان في نفس الأمر مطبقتان فنختار أنّ الجملتين المفرضتين في التعلقات تنقطعان(12) في التطبيق بانقطاع الوهم عن التطبيق لعجزه وليس يلزم من انقطاعه انقطاع ما لا يتناهي في الوجود الخارجي حتى يكون محالا وهو لزوم خلاف المفروض، أو نختار أنّهما لا ينقطعان ولا يلزم من ذلك تساويهما في الوجود الخارجي لأنّ ذلك التساوي فرع وجودهما في نفس الأمر وقد عرفت أنهما لا وجود لهما في الخارج. | (1) ص – برهان؛ (2) ر – من؛ (3) ر: المبتدإ؛ (4) ر – إزاء؛ (5) ص: جرّا؛ (6) ر: كالزايد؛ (7) ص: لا يوجد؛ (8) ص – بإزائه، صح هامش؛ (9) ر: التناهي؛ (10) ر + جوابهم؛ (11) ر: إنّه؛ (12) ص: تنقطعناه.

[551] وفي هامش س، ص: وأيضا أنّه معنى مجازي للمصدر ولا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إليه. | ر + وأيضا أنّه معنى مجازي للمصدر ولا قرينة صارفة عن المعنى الحقيقي إليه.

[552] ر – و.

[553] وفي هامش ر، س: من أنّ التعلقات من الأمور الاعتبارية أي، المراد منها المعنى النسبي لا الحاصل بالمصدر.

[554] وفي هامش ر، س: هذ النفي راجع إلى المقيّد فقط بقرينة قوله: بل معناه أنّها مجتمعة في التحقق.

[555] وفي هامش ر، س، ص: قوله: إلى أن التسلسل ليس بشرط والحاصل أنّ التسلسل بطلانه مشروط بأمور ثلثة عند الفلاسفة الوجود الخارجي والترتّب والاجتماع؛ وأمّا عندنا فالوجود الخارجي كافٍ في البطلان.

[556] ر، س، ص: زيبق. | زئبق: معدن سائل ثقيل فضي اللون، يجمد في الدرجة 39 المئوية تحت الصفر. يدخل في تركيب بعض الأدوية، ويستعمل في موازين الحرارة. **معجم الرائد** لجبران مسعود «زئبق»

[557] وفي هامش ر، ص: مثل النسب في الأشياء مثلا نسبة القيام إلى زيد أمر متحقّق في نفس الأمر فيما يكون صادقا مع قطع النظر عن إدراك الناس وحكمه وكذا الكلام في النسبة(1) السلبية فإنها أيضا متحققة في نفس الأمر سواء أدركناها وحكمناها، أو لا، وهذا معنى وجود النسبة الخارجي والتعلقات قديمة أزلية، أو حادثة كذلك متحققة في نفس الأمر بدون فرض واعتبار فنفس الأمر ظرف لنفس التعلقات لا لوجودها؛ وأما نحو بحر من زيبق وأنياب أغوال فنفس الأمر ليس ظرفا لنفسهما أيضا بل بفرض فارض واعتبار معتبر. | (1) ر – الناس وحكمه وكذا الكلام في النسبة.

أي، في الوجود فإنّهما فرع الوجود (**بل معناه**) أي، معنى أنّ تعلّقات العلم قديمة (**أنّها مجتمعة في التحقق**) تصريح بما ذكرنا من أنّ التعلّقات ليست من الأمور الاعتبارية المحضة كأنياب[558] أغوال[559] بل هي متحقّقة بلا فرض فارض، فإطلاق القدم عليها بناء على ترادف القديم والأزلي، وإلّا فلا تكون قديمة؛ إذ التعلّقات إضافات والقديم على عدم كونه مرادفا للأزلي هو الأزلي القائم بنفسه، فأين الإضافة الاعتبارية من القائم [ظ/40] بنفسه كذا قاله عبد الرحمن الآمدي، وهذا التفسير غير شامل لصفاته، تعالى شأنه، فإنّها ليست بقائمة بنفسها، ولا ريب في قدمها؛ فالأولى في التفسير أنّ القديم على عدم كونه مرادفا للأزلي هو الموجود الذي لا يكون وجوده مسبوقا بالعدم[560] سواء كان قائما بنفسه كالواجب تعالى،[561] أو قائما بذاته تعالى (**وليست بمتناهية**) أي، بالفعل (**ولا استحالة فيه**) كما زعم قوم فادّعوا لذلك عدم علمه تعالى بالأمور الغير المتناهية؛ (**إذ اجتماع**[562] **الغير المتناهية إنّما يكون محالا إذا كان في الوجود**)[563] فإنّ برهان التطبيق وغيره من البراهين يبطل ذلك دون اجتماع الغير المتناهية في التحقق والثبوت في نفسه من غير اتصاف بالوجود الخارجي ولذا قال: (**لا في التحقق**) وجريان[564] برهان التطبيق في الأول دون الثاني بيانه يحتاج إلى طول الكلام ولا يسعه المقام مع أنّه أوضحه في محله العلماء الأعلام (**والاجتماع هنا**) أي، في[565] التعلقات (**إنّما هو في التحقق**) دون الوجود (**كما عرفت**) حيث قال: ومعنى كون التعلقات قديمة أنّها مجتمعة في التحقّق مع كونها غير متناهية بالفعل لا وجود لها أصلا لا في الاجتماع[566] ولا في التعاقب (**انتهى**)[567] ما قاله الفاضل الآمدي (**فلا يرد**[568] **أنّ عدد أنفاس أهل الجنة وعدد أكلها**)[569] وكذا عدد أنفاس أهل النار وعدد عذابها (**لا يخلو إمّا أن يكون معلوم الله تعالى**) أي، بتعلّقٍ قديم

---

[558] نَابٌ: الجمع: أَنْيَابٌ، نُيُوبٌ. نيب: السِّنُّ بِجَانِبِ الرُّبَاعِيَّةِ. "مِنْهُمْ مَنْ يُمَثِّلُ دَوْرَ الْمَاكِرِ ذِي النَّابِ الأَزْرَقِ الَّذِي يُقَابِلُكَ فَيَبْتَسِمُ لَكَ". **المعجم الغني** لعبد الغني أبو العزم «نَابٌ»

[559] الغُولُ: كلُّ ما أَخَذَ الإنسانَ من حيث لا يدري فأَهلكه. والجمع: أَغْوَالٌ، وغِيلانٌ. **المعجم الوسيط** لمجمع اللغة العربية بالقاهرة «الغُولُ». ومفرد الغِيلان، تزعم العربُ أنه نوعٌ من الشياطين يَظهر للناس في الفلاة، فَيَتَلَوَّن لهم في صور شتَّى ويَغُولهم، أَي، يُضلِّلهم ويُهلِكُهُم.

[560] وفي هامش ر، س: هذا البيان وإن مرّ في صدور الكتاب، لكنّه ذكر هنا للمناسبة ودفع المناقشة الناشئة من كون التعلقات من الأمور الاعتبارية.

[561] ر – كالواجب تعالى.

[562] وفي هامش ر، س، ص: حاصل الدليل أنّ اجتماع التعلّقات القديمة الغير المتناهية ليس باجتماع في الوجود، والاجتماع المستحيل اجتماع في الوجود، فاجتماع التعلقات الغير المتناهية ليس باجتماع مستحيل.

[563] وفي هامش ر، س، ص: إذا كان في الوجود إلخ. أي، سواء كان مترتّبا، أو لا، وإنّما قال: إذ اجتماع الغير المتناهية مع أنّ الغير المتناهي محال إذا كان في الوجود الخارجي سواء كان مجتمعًا، أو متعاقبًا، لأنّ الأمر في التعلّقات الأزلية الاجتماع دون التعاقب ودون المطلق.

[564] وفي هامش ر، س، ص: وعدم جريان برهان التطبيق في الثاني قد علم مما بيَّنّا في الهامش في الدرس السابق وفهم منها أيضا جريانه في الأول بإذني عناية.

[565] ر – في.

[566] ر: لا في الخارج.

[567] لم أقف عليه.

[568] وفي هامش ر، س، ص: فلا يرد إلخ. تفريع على أنّ استحالة اجتماع الغير المتناهي إنّما هو في الوجود لا في التحقق.

[569] المراد بالأكل نعم الله تعالى على اهل الجنة.

غير متناهية بالفعل؛ إذ المراد بعدد أنفاس أهل الجنة وأكلها الذي سيوجد؛ وأمّا عددها الذي وجد[570] الآن، أو قبل فمعلوم الله تعالى بتعلّق حادث بالاتّفاق فلا يجري الترديد المذكور ولا يلزم منه المحذور المزبور[571] [و/41]كما زعمه المعترض (**أو لا**) أي، أو لا يكون معلوم الله تعالى (**فعلى الأول**[572] **يكون متناهيا**)؛ لأنّ البرهان يبطل كونه غير متناه سواء كان في تعلّقات العلم، أو في المعلومات، وله وجه آخر، وهو أنّ الغير المتناهي ليس من[573] شأنه المعلومية؛ إذ المعقول متميّز عن غيره بوجه من الوجوه وغير المتناهي غير متميّز عن غيره بوجه من الوجوه وإلّا لكان له طرف واحد به[574] يتميّز وينفصل عن الغير وإذا[575] كان له طرف فلا يكون غير[576] متناهٍ هف[577] (**وهذا يخالف قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا دَائِمٌ وَظِلُّهَا﴾ الآية،**) [الرعد، 13 /35] فاحتمال الأول محال لاستلزامه المحال (**وعلى الثاني يلزم الجهل تعالى الله**[578] **عن ذلك علوّا**) أي، تعاليا (**كبيرا**)[579] أي، متباعدا غاية البعد عن الجهل، فإنّه تعالى يعلم كلّ شيء موجودا كان، أو معدوما ممكنا كان، أو ممتنعا متناهيا كان، أو غير متناه والجهل من أخسّ أوصاف النقصان يجب تنزيه الله تعالى عنه المنّان هذا دليل عقليّ؛ وأمّا النقلي (**فلقوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**) [البقرة، 2 /282] [580] واكتفى به لظهور الدليل العقلي ولِأَوثقية البرهان النقلي من جهة الاعتداد والسداد (**لأنّا نختار**) علّة لعدم ورود ذلك الإشكال (**الشق الأول من الترديد**) وهو كون عدد أنفاس أهل الجنة وأكلها معلوم الله تعالى تفصيلا وندفع محذوره[581] كما أشار إليه بقوله (**وقوله فعلى الأوّل يكون**) أي، عدد أنفاسها (**متناهيا ممنوع**) أي، لا نسلّم لزوم تناهي ما هو غير متناهٍ من كونه معلوم الله تعالى؛ لأنه إن أريد بما هو غير متناهٍ تعلّقات العلم، فقد عرفت أنّها من الأمور الاعتباريّات لا يجري فيه البرهان الذي يبطل التسلسل، فلا يلزم كون ما فرضناه غير متناه متناهيا، وإن أريد [ظ/41] به المعلومات وهو الظاهر من قوله أنّ عدد أنفاس أهل الجنة إلخ.، فلا يخفى عليك أنّها معدومة فلا يجري فيه البرهان المذكور فلا يلزم خلاف المفروض أعني كون ما فرضناه غير متناه

---

[570] ص + هو.

[571] س – المزبور، صح هامش.

[572] وفي هامش ر، س، ص: الظاهر أنّ هذا لا يراد المناقشة لخلود أهل الجنة بطريق الاستفسار لا بطريق الاعتراض والإنكار وإن اعتبر من جانب المنكرين فالأمر ظاهر للعارفين، لكن الملايم بقوله ويخالف قوله تعالى: ﴿أُكُلُهَا﴾ الآية،(1) [الرعد، 13 /35] هو(2) الأول. | (1) ص: إلخ.؛ (2) ر + أنّ الوجه.

[573] ر – من.

[574] س – به، صح هامش.

[575] ص – وإذا.

[576] ص – غير.

[577] ركلمة هف اختصار من "هذا خلف" بمعنى هذا باطل.

[578] ر – الله.

[579] ر – أي، تعاليا كبيرا.

[580] ص، س – دليل بطلانه اللازم؛ وأمّا الملازمة فمستغنٍ عن البيان، صح هامش.

[581] س: قوله: "وندفع محذوره" من المتن.

متناهيا؛ ولهذا قال سلّمه الله تعالى: (**والمستند ظاهر مما ذكره الفاضل الآمدي**) ولم يقل: والمستند ما ذكره الفاضل الآمدي آنفا في التعلّقات وكلام المعترض في المعلومات، لكن يفهم السند لمنع هذا من كلام الفاضل، وانما تعرّض التعلّقات في حلّ كلام السائل توسيعًا للدائرة وحسما لمادّة الإشكال بالمرّة؛ إذ الإشكال في أحدهما إشكال[582] في الآخر، وسند المنع على تقدير الاعتراض بوجه آخر كما سبق توضيحه هو أنّا لا نسلّم أنّ المعقول المتميّز يجب أن يكون له حدّ ونهاية يمتاز به عن غيره، وإنّما يكون كذلك إن لو كان تعقّله بتميّزه وانفصاله عن غيره بالحدّ والنهاية لأنّ وجوه التمييز لا ينحصر في الحدّ كذا في **المواقف** وشرحه، أو لا نسلّم أنّ المعقول لا بدّ وأن يكون متميّزا عن غيره في علم الواجب وإن سلّم ذلك في علم الحادث،[583] وسيجيء تفصيل الكلام بعون الله الملك العلّام (**توضيحا لما ذكره مولانا المحقّق الخيالي**) من قوله: «واعلم أنّ للعلم تعلّقات قديمة» إلخ. (**ولبعض**) أي، بعض العلماء وهو خواجه زاده[584] في تعليقاته على **الطريقة المحمدية** (**أجاب باختيار الشقّ الثاني**) وهو أنّ عدد أنفاسها ليس معلوم الله تعالى تفصيلا ودفع محذوره (**وقال**) قوله: يلزم الجهل (**قلنا: ممنوع، لأنّ الجهل عدم العلم لما من شأنه المعلومية عمّن من شأنه أن يكون عالما وعددهما**) أي، عدد أنفاس أهل الجنة وعدد أكلها [و/42] (**ليس من شأنه المعلومية لعدم التناهي**) أي، لكونهما غير متناهٍ فلو فرضنا أنّ من شأنهما المعلومية وأنّهما معلوم الله تعالى يلزم التناهي لما بيّنّا وجهه في تقرير الاعتراض وهو خلاف الواقع والمفروض (**وأمّا قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾**) [البقرة، 2 /282] جواب سؤال بأنّه كيف يصحّ نفي علمه تعالى بذلك العدد مع أنّ قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، 2 /282] لعمومه يقتضي العلم بذلك؟ فأجاب بقوله: (**فالمراد بالعلم هنا**) أي، في قوله الأَعْلى (**مطلقه**)[585] أي، عامّ للتصوّر ولاعتقاد الجازم (**لا العلم، بمعنى الاعتقاد الجازم المطلق للواقع**) أي، ليس المراد ذلك للاعتقاد فقط حتى ينافيه قولنا وعددهما ليس معلوم الله تعالى، فإنّ مرادنا به نفي الاعتقاد الجازم لا المطلق وإلى ذلك أشار بقوله: (**وعددهما متعلّق التصوّر لا التصديق**) ولا يلزم من نفي الأخصّ نفي الأعمّ (**وكذا الإيراد بعلمه تعالى باجتماع النقيضين وارتفاعهما تدبّر[586] انتهى**) ما قاله البعض (**وقبحه**) أي، بطلانه (**لا يخفى**) على ذوي النُهى (**فإنّه يلزم الجهل بعددهما من جهة التصديق**) أي، التصديق بأنّه سيوجد كلّ في وقته (**تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا**) ولذا قال: (**بل يعلم**)

[582] وفي هامش ر، س، ص: أي، الإشكال في أحدهما مستلزم للإشكال في الآخر ولظهور الملازمة بالغ فحكم[(1)] باتحاد الإشكالين. | [(1)] ر: لحكم.

[583] وفي هامش ر، س، ص: إشارة إلى الفرق بين علم الواجب وعلم الحادث العاجز.

[584] وهو مصطفى بن يوسف البروسوي مصلح الدين المعروف بالمولى خوجه زاده (ت. 893 هـ./1488م.) قاض من علماء الدولة العثمانية، له تصانيف منه **حاشية على شرح المواقف، التهافت**. | **الأعلام**، للزركلي، 247/7.

[585] ر، ص: مطلقة.

[586] لم أقف عليه.

أي، يصدّق (**أنّ عددهما سيوجد كلّ في وقته**) فكما يتحقّق التصوّر فيما ليس له حكم يتحقّق التصديق بالحكم والنسبة التامّة، ولا ريب في أنّ العلم بأنّ الشيء سيوجد من قبيل التصديق قوله تعالى ﴿وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، 2 /282] يتناوله كما يتناول[587] التصوّر قوله وعددهما ليس متعلّق التصديق لعدم التناهي، قد مرّ جوابه على أنّه إن تمّ ذلك يستلزم[588] أنّ عددهما ليس بمتعلّق التصوّر أيضا، وقد أعترف [ظ/42] تعلّق التصوّر بهما، وإن ادّعى الفرق بينهما فعليه البيان حتى نتكلّم عليه بالبرهان (**وهذا التعلّق قديم**) غير متناهٍ بالفعل كما عرفت، وكذا متعلّقه أيضا غير متناهٍ، وكذا عددهما متعلّق التصديق أيضا بأنّ مجموعه معدوم من حيث المجموع فإنّه لكونه غير متناه بالفعل يمتنع وجوده من حيث المجموع (**كما أنّ شريك الباري واجتماع النقيضين وارتفاعهما متعلّق التصديق من جهة العدم**) أي، يصدّق بأنّه معدوم ممتنع وجوده بالذات كما أنّه يتصوّر طرفيه والنسبة بينهما وقصر العلم بالتصوّر من القصور المؤدّي إلى الثبور (**وكذا سائر المعدومات الممكنة**) التي لم تخرج من العدم إلى الوجود بعدُ، أو لا تخرج إلى الوجود أصلا، قال الإمام الأعظم في **الفقه الأكبر الأفخم:**[589] «يعلم الله تعالى المعدوم حال عدمه معدومًا»[590] انتهى، ولا شكّ أنّ مراده بالعلم التصديقُ لا التصوّر وإن استلزم التصوّر[591] (**وعدم تعلّق التصديق بوجوده لانتفاء وجوده**) بيان منشأ غلط البعض المذكور كأنّه نظر إلى ذلك ونفى التصديق مطلقا بعددهما وشريك الباري ونحو ذلك، ولا يذهب عليك أنّ انتفاء التصديق المذكور لا يستلزم انتفاء مطلق التصديق، وإن أراد ذلك التصديق فنحن نساعده، لكن لا يفيده ولايضرّنا (**وتعلّق العلم بما لم يكن**) أي، تعلّقه بما لم يوجد بأنّه موجود أشار[592] إليه بقوله (**بطريق أنّه كان**) أي، وجد قوله يؤدّي إلى خطر عظيم عليه[593] فإنّه حينئذ يلزم تعلّق العلم على خلاف الواقع وهو خطر عظيم وذنب جسيم (**وقد اعترف** [و/43] **تعلّق العلم التصوّري بهما**) حيث قال: وعددهما متعلّق التصوّر لا التصديق ولم يبيّن الفرق بينهما وهو في نفسه غير بيّن ولهذا قال: (**فما**[594] **المانع من التصديق بالمعنى المذكور**) وقد عرفت أنّ دليل عدم التصديق لو تمّ لكان مستلزما لعدم تعلّق التصوّر، والحاصل أنّ الفرق بينهما

---

[587] ر – كما يتناول. | ر + والتصور.

[588] وفي هامش ر، س، ص: قوله: يستلزم أن عددهما إلخ. أي، الدليل الدالّ على أنّ عددهما ليس بمتعلّق التصديق إن تمّ يدلّ أيضا على أنّ عددهما ليس بمتعلّق التصوّر والفرق تحكّم.

[589] ر – الأفخم.

[590] **الفقه الأكبر**، أبو حنيفة، 3.

[591] ر – وإن استلزم التصوّر.

[592] وفي هامش ر، س، ص: قوله: أشار إليه إلخ. أي، أشار إلى أنّ المراد بتعلق العلم بما لم يكن وما لم يوجد تعلقّه بأنّه موجود لا مطلقا، فإنّ تعلّق العلم بما لم يكن بأنّه معدوم واقع ثابت.

[593] جملة ''يؤدّي إلى خطر عظيم عليه'' في نسخة س من المتن.

[594] ر – ما.

تحكّم، وعن هذا ذهب بعضهم إلى أنّ الغير المتناهي ليس بمعلوم الله تعالى مطلقا تصوّرا كان، أو تصديقا كما سيجيء بيانه وردّه وقد عرفت أنّ المحال الاجتماع في الوجود أي، قد عرفت أنّ استحالة الأمور الغير المتناهية إذا كان اجتماعها في الوجود **(ولا يلزم)** أي، لا يلزم الاجتماع في الوجود من تعلّقات العلم بعددهما ونحوه من الأمور الاعتبارية الغير المتناهية[595] حتى يكون محالا لما ذكر من أنّها أمور اعتبارية ونفس المعلومات من قبيل المعدومات كما عرفت ولِلازم[596] الاجتماع في التحقّق وليس بمحال لما مرّ مرارا من أنّه لا يجري فيها البراهين[597] التي تقام على بطلان التسلسل

(قال الفاضل الخيالي:) في بحث برهان التطبيق[598] في قول الشارح المحقّق، فإنّه[599] أي، التطبيق ينقطع بانقطاع الوهم **(لكن يشكل بالنسبة إلى علم الله[600] تعالى الشامل، فإنّ مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصّلة)** هذا الإشكال ردّ على قول الشارح، فإنّه أي، التطبيق ينقطع بانقطاع الوهم؛ إذ حاصله أنّ مراتب الأعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل[601] لشمول علمه الممكن والممتنع، فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهيا في الوجود العلميّ له تعالى وإن لم يلزم ذلك [ظ/43] في الوجود العلميّ لنا؛ إذ لا يقدر الذهن على استحضار ما لا نهاية له تفصيلا **(ونسبة التطابق بين الجملتين)** أي، جملة[602] الزائدة والناقصة **(معلومة له كذلك)** أي، معلومة له تعالى تفصيلا مثل معلوميّة مراتب الأعداد الغير المتناهية مفصّلا، لكن معلوميّة نسبة التطابق بين الجملتين مع معلوميّة تلك المراتب الأعداد لا بعده[603] **(فتأمّل)**[604] انتهى كلام الخيالي **(قال مولانا عبد الرحمن الآمدي: وقال الأستاذ[605] والجواب)** أي، جواب إشكال الخيالي **(إنّهم)** أي، المتكلّمين المحقّقين **(اعتبروا)** أي، اشترطوا **(في جريان التطبيق التطبيق[606] بالفعل)** لا بالفرض والتقدير

[595] ص – الغير المتناهية.

[596] ر – اللازم.

[597] وفي هامش ر، س، ص: قوله: لا يجري فيها البراهين لا سيّما برهان التطبيق الذي هو العمدة في إبطال التسلسل.

[598] ص – في بحث برهان التطبيق، صح هامش.

[599] كلمة "فإنه" في نسخة ر من المتن.

[600] ص: علمه تعالى.

[601] في نسخة ر "جملة ونسبة الانطباق معلومة لله تعالى على سبيل التفصيل" من المتن.

[602] ص + الجملة.

[603] وفي هامش ر، س، ص: إذ كون ذلك بعده يستلزم حدوث تعلّق العلم به والكلام في التعلق القديم ولا تقدم في التعلق القديم(1) وفيه اشارة إلى دفع اشكال بأنّ التطبيق بعد فرض جملتين وهذا نقص في حقه تعالى فأجاب بأنّ معلومية نسبة التطابق بين الجملتين إلخ.(2) | (1) ر – ولا تقدم في التعلق القديم؛ (2) ر ص– إلخ.

[604] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 241/3.

[605] ص: الأستاد.

[606] ر – التطبيق.

(وادّعوا البداهة)[607] أي، ادّعاء مطابقا للواقع كما يشهد به الفطرة السليمة **(في أنّ التطبيق بالفعل لا يتحقّق بدون وجود الآحاد)** أي، وجودها في الخارج **(ومراتب الأعداد تحت علمه تعالى لا يستلزم الوجود)** فلا يجري التطبيق فيها[608] بالفعل فلا يلزم تناهي ما ليس بمتناه في الوجود العلمي له تعالى كما لا يلزم ذلك في الوجود العلمي للمخلوق **(فلا نقض بها)** أي، بمراتب الأعداد الغير المتناهية بالنسبة إلى علمه تعالى، والمعترض لما نقض برهان التطبيق بأنّه جارٍ في مراتب الأعداد الغير المتناهية بالنسبة إلى علمه تعالى[609] متخلّفا عنه حكم مدّعاه، أجيب بأنّ الجريان ممنوع؛[610] إذ شرط الجريان الوجود الخارجي، ولا يكفي الوجود العلمي ما لم يكن موجودا في نفس الأمر إمّا في الخارج، أو في الذهن، وتلك المراتب ليست بموجودة في الخارج بداهة وفي الذهن أيضا، لأنّ جمهور المتكلّمين ينكرون الوجود الذهنيّ **(وقول الخيالي فتأمل** [و/44] **وجهه هو أنّ الكلام في العلم الحادث)** أي، أنّ كلام المعترض ونقض برهان التطبيق بمراتب الأعداد في العلم الحادث وجوابنا عن النقض المذكور بالنسبة إليه فلا كلام في علمه تعالى **(وعلم الله ليس بحادث)** [611] فلا وجه للإشكال بالنسبة إلى علمه تعالى **(تأمّل**[612] **كذا نقل عنه وقرّره كذلك الفاضل عبد الرحمن الآمدي)** ولا يخفى عليك أنّه لا حاصل له، لأنّ للمعترض بعد أن يجاب عن نقضه بتلك المراتب بالنسبة إلى العلم[613] الحادث أن ينقضه بها بالنسبة إلى علمه تعالى ولعلّ لهذا قال: تأمّل، والجواب الصواب ما نقلناه[614] عن أستاذ الفاضل الآمدي **(وأمّا ما نقل عنه)** أي، المحقّق الخيالي **(عبد الحكيم**[615] **السالكوتي حيث قال: نقل عنه وجه التأمّل أنّ علمه تعالى الشامل)** أي، الشامل لجميع الممكنات والممتنعات **(إنّما يشمل ما لا يمتنع العلم به كما أنّ قدرته الشاملة إنّما تشمل ما لا يمتنع وجوده وإمكان تعلّق**[616] **العلم بالمراتب الغير المتناهية ممنوع)**[617] لأنّه ليس من شأنه أن يتعلّق العلم[618] به **(انتهى، فلعلّه افتراء عليه)** ولهذا لم يتعرّض المحشيّ قول أحمد مع أنّه ملتزم نقل ما نقل عنه وأيضا قد مرّ ما نقل عنه هنا على ما نقله الآمدي، ولو نقل عنه

---

[607] ر: البديهة.

[608] ر + فيهما.

[609] ص – والمعترض لما نقض برهان التطبيق بأنّه جارٍ في مراتب الأعداد الغير المتناهية بالنسبة إلى علمه تعالى، صح هامش.

[610] وفي هامش ر، س، ص: وقد عرفت أنّا نختار تارة تناهي الجملة الناقصة وندفع محذوره وتارة أخرى عدم تناهي الجملة الناقصة وندفع محذوره فتأمل وكن على بصيرة. ''منه''.

[611] وفي هامش س، ر: وعلم الله تعالى ليس بحادث ينتج أنّ الكلام ليس في علم الله تعالى والقياس من الشكل الثاني.

[612] ص – تأمّل، صح هامش.

[613] ص، ر – علم.

[614] وفي هامش س، ر، ص: من أنّ المتكلّمين اشترطوا في جريان التطبيق التطبيق بالفعل.

[615] س: عبد الحليم.

[616] ص – تعلّق.

[617] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 250/3.

[618] ر – العلم.

هذا لَتعرّض له كما تعرّض لذلك وعدم الاطّلاع احتمال بعيد، ولو سلّم[619] ذلك يجب أن يحمل على أنّه بحث على سبيل المنع لا على سبيل التحقيق والرضاء، وإلى هذا أشار بقوله: (**أو كلام على سبيل المنع؛ لأنّه مخالف لما ذكره**[620] **في الأصل من قوله: فإنّ مراتب الأعداد الغير المتناهية داخلة تحت علمه الشامل مفصّلة**)[621] فإنّ هذا القول مما اتّفق عليه العقلاء والمرضيّ عنده،[ظ/44] فلا يرد أنّ الفاضل الخيالي منع ذلك فأين المخالفة، ولو سلّم عدم مخالفته ذلك فلا مقال[622] لمخالفته إثبات تعلّقات قديمة للعلم غير متناهية بالفعل كما سيجيء.

(**ثم قال السالكوتي: فإن قيل: فيلزم الجهل على الله تعالى**) أي، على[623] تقدير عدم علمه تعالى بالأمور الغير المتناهية يلزم الجهل عليه تعالى وهو محال فالمنع المذكور باطل (**قلنا:**) في دفع لزوم الجهل على ذلك التقدير أنّه لا يلزم الجهل[624] (**إذ الجهل عدم العلم بما يصحّ تعلّق العلم به**) والأمور الغير المتناهية ليست ممّا يصحّ تعلّق العلم[625] به وعدم العلم به لا يكون جهلا (**كما أنّ العجز عدم تعلّق القدرة بما يصحّ أن تتعلّق به**)[626] وأمّا عدم تعلّق القدرة بالممتنعات التي ليس[627] من شأنها أن تتعلّق بها كشريك الباري واجتماع النقيضين فلا يكون عجزا، فكذا هنا لا يكون ذلك[628] جهلا، فمراده التنبيه[629] بالأمر الأجلى على الأخفى لا القياس، فإنّه ليس بمعتبر في باب الاعتقادات وإنّما هو سياق الفقهاء ومَن يَحْذو حَذْوَهم[630] من أرباب الظنّيات فتأمّل (**انتهى**) ما قاله السالكوتي (**وهذ التفسير للجهل**) أعني عدم العلم بما يصحّ تعلّق العلم به (**غير ثابت في محلّه**)[631] ولم نطّلع عليه في الكتب المعتبرات (**بل هو**) أي، الجهل على ما ثبت في موضعه (**عدم العلم عمّن من شأنه أن يكون عالما به**) وهكذا بيّن في **المواقف** و**المقاصد** وغيرهما.

---

[619] وفي هامش س، ص، ر: ولو سلّم ذلك إلخ. مدار التسليم أنّ السيلكوتي لعله تفرد باطّلاع ذلك المنقول وهذا المقدار كاف في التسليم.

[620] ص – لما ذكره، صح هامش.

[621] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 247/3.

[622] وفي هامش ر: قد يقال:كون تعلّقات العلم قديمة غير متناهية مبني على العلم، بمعنى التصوّر والمنع على العلم، بمعنى التصديق فافهم.

[623] س – على.

[624] ر – الجهل.

[625] وفي هامش ر، س، ص: أي، مطلقا تصوّرا كان، أو تصديقا كما زعم هذا المحشي.

[626] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 246/3.

[627] ص + ليست.

[628] ص – ذلك، صح هامش.

[629] وفي هامش ر، س، ص: وأمّا التنبيه بالأجلى على الأخفى فمعتبر في باب الاعتقادات؛ لأنّه من قبيل الاستدلال كما صرّح به قدّس سرّه في **حاشية مختصر الأصول**.

[630] ر: حذرهم.

[631] ص: موضعه.

ولما[632] أمكن أن يقال: إنّ عدم الاطّلاع لا يستلزم الانتفاء بادَر إلى التسليم فقال: **(على أنّه)** أي، سلّمنا أنّ تفسير الجهل بهذا ثابت، لكن لا ينفعك **(إذ لا يوجد)** أي، لا يتحقّق **(تصوّر شيء لا يصحّ[633] تعلّق علم الله تعالى به)**[634] [و/45] إذ ما من شيء من الأشياء ممكنًا كان، أو ممتنعًا متناهيًا كان، أو غير متناهٍ إلّا وهو يتعلّق علمه تعالى به بوجه يليق به وإن لم يتعلّق به من وجه آخر كما مرّ في جواب بعض المنكرين بتعلّق التصديق بالأمور الغير المتناهية، وسيجيء بعض التوضيح أيضا **(وجواب الإشكال بمثل[635] مراتب الأعداد)** وما مرّ من الجواب وإن كان جوابًا عن الإشكال بمراتب الأعداد بالنسبة إلى علمه تعالى، لكنّه يمكن أن يكون جوابًا عن[636] الإشكال بتعلّق العلم بالأمور الغير المتناهية مطلقا ولهذا قال: بمثل مراتب الأعداد[637] ولم يقل بمراتب الأعداد **(قد مرّ آنفا)** وآنفا من قولهم أنف الشيء لما تقدّم منه مستعارًا من الخارجة[638] ومنه استأنف و ايتنف[639] وهما،[640] بمعنى ابتدأ[641] وهو ظرف، بمعنى وقتًا مؤتنَفًا، أو حال من ضمير مرّ، والمعنى قد مرّ في الساعة التي قبل ساعتك[642] التي أنت فيه **(نقلا عن الأستاذ الفاضل عبد الرحمن الآمدي)** حيث قال: «وقال الأستاذ: والجواب[643] أنّهم اعتبروا في جريان التطبيق التطبيق[644] بالفعل» إلخ.[645] ولا ريب في أنّ هذا[646] الجواب جارٍ في كل غير متناهٍ[647] لا يكون له وجود خارجًا، أو ذهنًا **(تأمّل)** لعلّ وجهه ما ذكرناه من أنّ هذا الجواب جارٍ في كل موضع لا يضبط له وجود مّا وإن كان جواب الأستاذ عن الإشكال بمراتب

---

[632] ر: لا.

[633] ر – لا يصحّ.

[634] س – علم الله تعالى به، صح هامش.

[635] ص – بمثل، صح هامش.

[636] ص – عن، صح هامش.

[637] ر – مطلقا ولهذا قال: بمثل مراتب الأعداد.

[638] ر، ص: الجارحة.

[639] أصل ايتنف ائتنف بهمزتين. تبدل الهموة الثانية ياء بعد الكسرة نحو: إيمان، أصله: "إئمان". بهمزتين مكسورة فساكنة، قلبت الهمزة الثانية ياء لسكونها وانكسار ما قبلها. **شرح التصريح على التوضيح**، خالد الجرجاويّ الأزهري، 2/ 705.

[640] ص – وهما، صح هامش.

[641] ر + ابتداء.

[642] وفي هامش س، ر، ص: قوله: قبل ساعتك إلخ. التقدّم المستفاد منه التقدّم بالذات؛ إذ جزاء الزمان تقدّمها بعضها على بعض(1) تقدّم ذاتي وهو الذي أثبته المتكلّمون لا التقدّم الذاتي الذي اخترعه الحكماء والتفصيل في **المواقف** و شرحه. | (1) ص – تقدّمها بعضها على بعض.

[643] ر – الجواب.

[644] ر – التطبيق.

[645] لم أقف عليه.

[646] ص – هذا، صح هامش.

[647] س – غير.

الأعداد (**وأيضا ما نقل عن الخيالي**) وهو ما نقله السالكوتي كما قال: (**من منع إمكان تعلّق العلم بالمراتب الغير المتناهية**[648] **مخالف لقوله: أنّ تعلّقات العلم بالحوادث، بمعنى أنّها ستوجد**) لا، بمعنى أنّها وجدت الآن، أو قبل (**غير متناهية بالفعل**)[649] فإذا كان التعلّقات [ظ/45] غير متناهية بالفعل بالمعنى المذكور فيكون المعلومات غير متناهية بالفعل[650] أيضا بداهة[651] فيلزم الاعتراف بتعلّق العلم بالأمور الغير المتناهية فكيف منع إمكانه فيجب حمل كلامه على تقدير ثبوته على مجرّد المنع (**ولا ريب في أنّ هذا العلم تصديق**) جواب سؤال وتقريرهما واضح، وعن هذا قال: (**فلا يقال:**) في دفع ما قلناه[652] من: أنّ هذا المنقول إمّا افتراء، أو كلام بطريق المنع المجرّد (**إنّه أراد به التصوّر هناك**) أي، في محلّ إثبات أنّ تعلّقات العلم غير متناهية بالفعل (**وبما**[653] **نفاه**) أي، وأراد بما نفاه هنا حيث منع إمكان تعلّق العلم بالمراتب الغير المتناهية (**التصديق**) وعبّر بما نفاه عن المنع بناء على زعم القائل أنّ هذا المنع من الخيالي بطريق الالتزام، ولما لم يصحّ هذا التوجيه لا بدّ أن يحمل المنقول على ما ذكرنا من أنّه إمّا[654] افتراء، أو منع بلا التزام، وإنّما تعرّض لهذا التوجيه مع دفعه مع أنّ المنع المذكور منع تعلّق العلم بتلك الأمور مطلقًا تصوّرًا كان، أو تصديقًا، لأنّ البعض ذهب إلى نفي تعلّق التصديق بتلك الأمور دون التصوّر كما عرفته[655] في الدرس السابق، فيجوز أن يتوهّم متوهّم ذلك التوجيه لدفع ما ذكرنا، وعن هذا تعرّض له ولدفعه ولم يلتفت في تقرير التوجيه المذكور إلى عكس المذكور أعني إرادة التصديق هناك والتصوّر هنا؛ إذ لم يذهب أحد إلى أنّ علمه تعالى بالأمور الغير المتناهية يتعلّق بها تصديقًا لا تصوّرًا فلا مساغ لتوهّمه فلا يحسن التعرّض له ولدفعه، وفي **المواقف**

> البحث الثاني أنّ علمه تعالى يعمّ المفهومات كلّها [و/46] الممكنة والواجبة والممتنع والمخالفة لهذا الأصل فوق ستّ، ثم قال: الرابعة أي، الفرقة الرابعة من المخالفين من قال: إنّه تعالى لا يعقل غير المتناهي؛ إذ المعقول متميّز عن غيره بوجهٍ من الوجوه، وغير المتناهي غير متميّز عن غيره وإلّا لكان له طرف به يتميّز عن الغير، وإذا كان له طرف فليس غير متناه هذا خلف، والجواب أنّه لا نسلّم أنّ

---

[648] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 245/3.
[649] المصدر السابق، 513/3.
[650] وفي هامش ر، س، ص: فيكون المعلومات غير متناهية إلخ. ألا يرى أنّ العلم يتعلّق بالأعدام الأزلية وهي غير متناهية.
[651] ص: بديهة.
[652] ر – قلنا.
[653] ص – ما.
[654] س – إمّا، صح هامش.
[655] ر – عرفت.

المعقول المتميّز له حدّ ونهاية، وإنّما يكون كذلك إن لو كان تعقّله بتميّزه وانفصاله عن غيره بالحدّ والنهاية وأنّه ممنوع؛ لأنّه وجوه التميّز لا ينحصر في الحدّ[656] انتهى ملخّصا

وكأنّ هؤلاء المنكرين لم ينظروا إلى الكتب المعتبرات[657] ولم يلتفتوا إلى تحقيق المشايخ الثقات وليت شعري كيف تجاسروا على مثل هذه السقطات في أمّ مسآئل الاعتقاديّات واليقينيّات، والله الهادي إلى سواء السبيل، فحسبنا الله ونعم الوكيل

(نعم) كأنّه قيل: هل يمتنع تعلّق العلم بشيء من الأشياء؟ فقال: نعم، أي، قد يمتنع تعلّق علمه تعالى بشيء، لكن لا من كلّ وجهٍ حتى يلزم خروج شيء من علمه تعالى بل بوجه مّا كما أشار إليه بقوله **(أنّ العلم قد يمتنع تعلّقه بالشيء)** لكن ليس امتناعًا ذاتيًا بل امتناع بالغير، ولهذا قال: **(لتعلّقه بضدّه)** أي، بمقابله سواء كان ضدّا مصطلحًا، أو لا **(مثلا يمتنع تعلّق العلم بأنّ الشيء موجود حال عدمه)** سواء كان ذلك الشيء ممتنعًا وجوده امتناعًا ذاتيًا كشريك الباري، أو ممكنا وجوده، لكنّه ليس بخارج من العدم إلى الوجود كالعنقاء على ما قيل، أو ممكنًا وجوده ويتّصف بالوجود فيما سيأتي، فاتّضح الفرق بين كون الشيء ممتنعًا وبين كون تعلّق [ظ/46] العلم ممتنعًا فالنسبة بينهما بحسب التحقّق عموم وخصوص من وجهٍ فتأمّل **(لتعلّقه بأنّه معدوم)** الآن سواء كان من شأنه الوجود، أو لا، فلو فرضنا تعلّق العلم بأنّه موجود لزم التعلّق على خلاف الواقع وهو محال في شأنه تعالى **(وكذا العلم يمتنع تعلّقه بأنّ الشيء معدوم)** أي، حالا والآن **(في حال وجوده)** سواء كان وجوده واجبًا لذاته ممتنعًا عدمه، أو واجبا لغيره، لكن يمتنع عدمه لغيره، ولا يطرأ عليه العدم أصلا كالأرواح والجنّة، أو واجبًا لغيره ويتّصف بالعدم فيما يستقبل كالحوادث اليوميّة **(لتعلّقه بأنّه موجود)** أي، حالا وهذا منشأ امتناع تعلّقه بأنّه معدوم، فإنّه لو فرض حينئذ تعلّقه بأنّه معدوم لزم الأمر العظيم المنزّه عنه رب كريم.

(وأمّا تعلّقه) أي، تعلّق العلم **(بأنّه)** أي، المعدوم حال عدمه **(سيوجد)** في وقته المعيّن لوجوده **(أو سيعدم)** أي، تعلّق العلم بالموجود حال وجوده بأنّه سيعدم في وقته الذي حكم عدمه فيه، لكن لا مطلقًا **(بل ممّا)** أي، من المعدوم،[658] أو من الموجود **(من شأنه)** أي، من شأن المعدوم **(أن يوجد، أو)** من شأن الموجود **(أن يعدم)**[659] لفّ ونشر مرتّب **(فهو ثابت)** أي، أزلا وأبدًا **(يجب)** أي، يفرض **(الاعتقاد به)** وخلافه يخشى فيه خطر عظيم كما لا يخفى على من له طبع

---

[656] **شرح المواقف**، للجرجاني، 80/8 الى 84.

[657] وفي هامش س: إذ ظهر من هذا النقل أنّ ذلك مذهب المخالفين لهذا الأصل، والأصل الحقّ والعجب أنهم اتخذوه مذهبا وفارقوا عن أهل الحقّ مسلكا.

[658] وفي هامش ر، س، ص: أي، من المعدوم إلخ. أي، كلمة ما عبارة عن المعدوم، أو من الموجود على سبيل البدل.

[659] ص – أن يعدم.

سليم **(والأمور الغير المتناهية)** كأعداد أنفاس أهل الجنّة وأكلها **(تعلّق العلم بها بأنّها موجودة دفعة ممتنع لتعلّقه بأنّها من حيث المجموع معدوم)** ولعلّ هذا منشأ إنكار من أنكر تعلّق العلم بالأمور الغير المتناهية من جهة التصديق فقط كما هو مذهب البعض، أو مطلقا [و/47]تصوّرًا كان، أو تصديقًا كما هو مذهب[660] بعض آخر وقد ظهر فساده وتقرّ[661] بطلانه **(وأمّا تعلّق العلم بها بأنّها ستوجد)** كلّ في وقته **(أو ستعدم)** أي، بعد وجوده في وقته المقدّر له **(فممكن)**[662] أي، بالإمكان النفس الأمريّ المقارن للوجود كما قال: **(متحقّق)** كيف لا والخلق بدون العلم[663] من الفاعل المختار غير ممكن وهذا متّفق عليه مثلا، و[664]كلّ نفس من أنفاس أهل الجنّة وأكلها التي هي أفراد من الغير المتناهية مخلوق له تعالى، فلو لم يتعلّق العلم بالأمور الغير المتناهية لم يتعلّق ما هو فرد منها قبل الخلق فلزم الخلق بلا علم، وهذا مع كونه مخالفا للنصّ على ما مرّ بيانه من أنّ قوله تعالى ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ الآية، [الأنعام ، 6 /59] يدلّ على أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها كما صرّح به الإمام البيضاوي،[665] مخالف لما أجمع عليه[666] أهل الحقّ من أنّ الخلق لا يكون بدون العلم، والمنكرون قائلون فهم في حيرة وادٍ يهيمون وأنّهم يقولون ما لا يعلمون ﴿كَلَّا سَيَعْلَمُونَ، ثُمَّ كَلَّا سَيَعْلَمُونَ﴾ [النبأ ، 4-5 /78] **(وكذا يمكن تعلّق العلم بأنّها مجتمعة)** أي، في التحقّق لا في الوجود **(ليست بمتناهية)** أي، بمعنى إثبات اللّاتناهي له لا، بمعنى أنّها ليست موصوفة بالتناهي، وقد مرّ توضيحه **(كما نقلناه عن الفاضل عبد الرحمن الآمدي)** فعلم أنّه لا شيء من الأشياء ولو كان غير متناه بحسب الاجتماع في التحقّق لا يصحّ تعلّق العلم به، غاية الأمر أنّه قد يمتنع تعلّقه به بوجهٍ واحد لا من كل وجه كما زعم بعض الناظرين وتبعه بعض القاصرين **(هذا كلام في**

---

[660] ص – مذهب، صح هامش.

[661] ر + تقرّر.

[662] ص – فممكن، صح هامش.

[663] وفي هامش ر، س، ص: قوله: والخلق بدون العلم إلخ. أي، بدون العلم التفصيلي، قال الفاضل الخيالي: «والحاصل أنّه فرق بين الخلق والكسب، فإنّ الأوّل إفادة الوجود بخلاف الثاني فيكفيه العلم الإجمالي؛ وأمّا في الأول فلا بدّ من العلم التفصيلي»(1) انتهى، وبهذا يبطل ما قاله الحكماء من: أنّ علمه تعالى إجمالي تأمّل.(2) |
(1) **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 175/4؛ (2) ر – تأمّل.

[664] ص – كلّ.

[665] وفي هامش ر: حيث قال: الأوّل مختصّ بالصفات باعتبار تعلّقها؛ وأمّا الثاني فيجري في نفس الصفات كما استفدنا من **المواقف** وشرحه.

[666] ر، ص – عليه، صح هامش ص.

التعلقات) أي، هذا التفصيل كلام في دفع محذور التسلسل[667] في التعلّقات سواء كانت تعلّقات العلم، أو تعلّقات غيره[668] من [ظ/47] القدرة والإرادة ونحوهما من التعلّقات الغير المتناهية.

ولما لم يستلزم هذا دفع المحذور في المعلومات لجواز كون التعلّق أمرًا اعتباريًا والمتعلّقات أمورًا موجودةً حاوَل بيان دفعه في المعلومات فقال: **(وأمّا المعلومات فالاعتراض بها)** أي، الاعتراض بأنّها إذا كانت غير متناهية يلزم التسلسل المحال، فلا تكون غير متناهية بالفعل بل تكون غير متناهية بالقوّة[669] فيبطل ما ادّعيتم بأنّها غير متناهية بالفعل كما أنّ تعلّقاتها غير متناهية بالفعل،[670] ولا[671] يجري الجواب هنا عن الاعتراض بالتعلّقات؛ لأنّها أمور اعتباريّة والمعلومات ليست كذلك بل هي موجودة ذهنا **(إنّما يرد)** أي، ذلك الاعتراض **(على من ذهب إلى أنّ العلم)** هو **(الصورة الحاصلة في العقل)** فإنّ الظاهر حينئذ أن يكون علمه تعالى بالأشياء بصور[672] مفصّلة متعدّدة فيلزم التسلسل المحال فتكون معلومات الله تعالى متناهية وإلّا انتقض برهان التطبيق الذي هو العمدة في إبطال التسلسل؛ لأنّه حينئذ يجري في معلومات الله تعالى مع أنّه متخلّف[673] عنه حكم مدّعاه، ومثل هذا البرهان يكون باطلا عند أرباب المعقول، وإنّما قلنا: فإنّ الظاهر حينئذ أن يكون إلخ.؛ إذ اختار بعضهم أنّ علمه تعالى بالأشياء إجمالي، فلا تعدّد في المعلومات فلا يجري برهان التطبيق فلا ينقتض، فلا يرد الاعتراض المذكور على من ذهب إلى أنّ العلم هو الصورة إلخ. أيضًا، لكنّه خلاف الظاهر، فإنّ الإمام الرازي أنكر العلم الإجمالي، خلاصة إنكار الإمام هي أنّ العلم الواحد لا يكون علما بمعلومات كثيرة بل يجب أن يكون لكلّ صورة، وحاصل جوابه قدّس سرّه «إنّا إذا قلنا: [و/48] كل شيء فهو ممكن بالإمكان العامّ، فلا شكّ أنّا حكمنا على جميع أفراد الشيء فلا بدّ أن تكون معلومة لنا ولا علم بها في هذه الحالة إلّا باعتبار مفهوم الشيء الشامل لها بأسرها، فإنّ العقل جعل هذا المفهوم آلة لملاحظة تلك الأفراد حتى أمكنه الحكم عليها»[674] انتهى ولا يخفى عليك أنّ معنى كون أفراد الشيء معلومة لنا باعتبار مفهوم الشيء الشامل كونها معلومة لنا بالقوّة كما اعترف القوم بأنّ كون مسآئل العلم معلومة لنا بتعريفه الاسمي الشامل لجميع مسائله معلومة بالقوّة، وقد اعترف قدّس سرّه في بعض كتبه سلّمنا أنّ ذلك علم بالفعل فهو علم

---

[667] وفي هامش س، ص: حيث قال: الأوّل[(1)] مختصّ بالصفات باعتبار تعلّقها؛ وأمّا الثاني فيجري في نفس الصفات كما استفدنا من **المواقف** وشرحه. | [(1)] ص + فالأول.

[668] وفي هامش ر، س، ص: لكن تعلّقات العلم مبنية منطوقا وتعلّقات غيره معلومة مفهوما.

[669] ر + يلزم.

[670] س – بالفعل.

[671] ص: فلا.

[672] ر + بصورة.

[673] ر + متخلّفا.

[674] **شرح المواقف**، للجرجاني، 43/6.

باعتبار كونه شيئا ممكنا بالإمكان العامّ، ولا نعلم[675] أنّ حقيقة[676] كلّ فرد منها ماذا، فيلزم الجهل من تلك الجهة، ولا محيص عن هذه الرتبة إلّا بأن[677] يقال: يجب لكلّ فرد صورة حتى يعلم بخصوصه وهذا معنى العلم التفصيلي[678] وإن[679] أجاب عنه قدّس سرّه في **شرح المواقف** فالعلم الإجمالي على تقدير كونه علما وإن لم يكن نقصًا فينا، لكنّه في حقّه تعالى فيه[680] شآئبة نقص يجب تنزيه الله تعالى عنه (**وهو مذهب الفلاسفة**) أي، المختار الأصحّ من مذاهب الفلاسفة هذا المذكور،[681] ولذا قال قدّس سرّه في **حاشية المطالع**: إنّه المذهب المنصور، فعلى هذا يكون العلم من مقولنا[682] الكيف؛ وأمّا القول بأنّ انتهى؛ لأنّه عبارة عن قبول الذهن[683] للصورة من المبدأ الفيّاض، والقول أيضًا بأنّه من مقولة الإضافة وأنّه عبارة عن إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم فضعيف، ولذا لم يلتفت إليه، وقال: مذهب الفلاسفة ولم يقيّده [ظ/48] بالبعض توهينا للمذهبَيْن الأخيرَيْن، فإن قيل: فعلى هذين المذهبين الأخيرين هل يرد الاعتراض المذكور أيضا؟ قلنا: نعم، إذ الصورة المفصّلة موجودة في الذهن أيضًا وإن لم يكن[684] علمًا، والبناء على القول الأوّل لما ذكرنا من متانته ووثاقته (**ومختار المتفلسفة**) ومنهم الجلال الدوّاني، قال الفاضل عبد الرحمن الآمدي في **تعليقاته** على أواخر[685] بحث الحدوث من **شرح العقائد العضدية**: «إذا عرفت هذا[686] أنّ الشارح المحقّق قائل بالوجود الذهني[687] وأنّ العلم هي الصورة الحاصلة عند المدرك كما ذهب إليه الخلخالي لا الإضافة ولا صفة حقيقية ذات إضافة كما ذهب إليه المتكلّمون النافون[688] للوجود الذهني هذا»[689] انتهى، يقول الفقير جامع هذه الأوراق: هذا منشأ ما يستقلّ من

---

[675] ص: ولا يعلم.
[676] ر، ص + حقيقته.
[677] ر – أن.
[678] ر، ص + وظني أنّ مسلك الإمام هو الصواب والعلم عند الله الملك العلّام الوهّاب. | ر ص – خلاصة إنكار الإمام هي أنّ العلم.... وهذا معنى العلم التفصيلي، صح هامش ر ص. | وفي هامش س: وظني أنّ مسلك الإمام هو الصواب والعلم عند الله الملك العلّام الوهّاب.
[679] ر – إن.
[680] ص – فيه، صح هامش.
[681] ص – هذا المذكور.
[682] ر، ص: مقولة.
[683] ص – الذهن، صح هامش.
[684] ر: لم تكن.
[685] ص – أواخر.
[686] ص – هذا، صح هامش.
[687] وفي هامش ر، س، ص: ومن المتكلّمين غير الجلال الدوّاني قائل بالوجود الذهني أيضا، لكن العلم هو الصفة، أو الإضافة لا الصورة الحاصلة عندهم، وقد صرّح به الإمام الرازي كما نقله قدّس سرّه في بحث العلم من **شرح المواقف**.
[688] وفي هامش ر، س، ص: النافون للوجود الذهني والقائلون بالوجود الذهني من المتكلّمين سوى الجلال الدوّاني ومن تبعه ذهبوا[(1)] إلى أنّ العلم هو صفة ذات إضافة، أو نفس إضافة كما نقلناه عن الإمام في أواخر هذا الشرح، فالأولى إسقاط قوله: النافون للوجود الذهني. | [(1)] ر + سواء؛ ر – ذهبوا.
[689] لم أقف عليه.

الدوّاني من الاعتراض على[690] كبار الأئمة الأعالي، فإنّه طالع كتب الفلاسفة وأشرب[691] في قلبه حبّ مسالكهم المزخرفة ولم يلتفت إلى تحقيق أهل الملّة والشريعة ووقع في هذه الورطة العظيمة (**وعند جمهور مشايخنا من المتكلمين**) من أئمة الحنفية والشافعية، وفي **شرح المواقف** عند قول صاحب **المواقف** «والجواب منع لزوم التغيّر فيه بل في الإضافة لأنّ العلم عندنا إضافة محضة، أو صفة حقيقية ذات إضافة»[692] انتهى، وسيد المحققين من كبار أئمة الحنفيّة فالمناسب له أن لا يذكر هنا كون العلم[693] نفس الإضافة بل أن يكتفي بكونه صفة حقيقية ذات إضافة؛ إذ نفس الإضافة[694] لا تكون[695] صفة له تعالى هنا؛[696] إذ العلم من الصفات الموجودة القديمة وكلامه قدّس سرّه [و/49] يوهم خلافه (**العلم صفة حقيقيّة ذات إضافة**)[697] هذا مختار صاحب **المواقف** كما صرّح به في أوائل **المواقف**، وقال قدّس سرّه في بحث العلم: «والقائل به جماعة من الأشاعرة وهم الذين عرّفوه[698] بأنّه صفة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض وقد عرفت أنّه المختار من تعريفاته عند المصنف»[699] (**أو نفس إضافة**) أي، العلم ليس عبارة عن صفة حقيقية ذات إضافة بل هو عبارة عن نفس «إضافة[700] أي، نسبة مخصوصة بين العالم والمعلوم بها بكون العالم عالما بذلك المعلوم والمعلوم معلوما لذلك العالم، وهو الذي نسمّيه نحن معاشر المتكلّمين التعلّق، وفي **المواقف** قالوا: ولم يثبت غيره بدليل فلذلك ذهب إليه جمهور المتكلّمين»[701] انتهى، وأنت خبير بأنّ كون العلم صفة موجودة في حقّه تعالى ممّا أثبت بدليل وأجمع عليه أهل السنّة، فهذه الجماعة إمّا ممّن خالف أهل السنّة في صفاته تعالى بكونهم نُفاةً لها، أو مرادهم بهذا في علم غيره تعالى ولذا قدّم[702] التعريف الأوّل هنا[703] وقال في التعريف الثاني: (**لكن لا يتمشى في علمه تعالى كونه إضافة**) لكونها من الأمور الاعتبارية

---

[690] ص: إلى.

[691] س: انترب.

[692] **شرح المواقف**، للجرجاني، 85/8.

[693] ص – كون العلم.

[694] وفي هامش ر، س، ص: إذ نفس الإضافة إلخ. قد مرّ مرارا التنبيه على ذلك؛ لأنّه واجب التنبيه عليه وقد ذهل[1] عن التنبيه المذكور المحققون0''منه''. | [1] س ر – ذهل.

[695] ص: لا يكون.

[696] ر – هنا.

[697] هذه الجملة ليست من المتن في نسخة س.

[698] وفي هامش ص، س، ر: قوله: وهم الذين عرّفوه إلخ. وما ذكر في المتن هنا ليس تعريفا له[1] وهو ظاهر ولا يختصّ به أيضًا، لأنّ القدرة والإرادة وغيرهما من الصفات الحقيقية ذات إضافة كذلك فالمراد تمييز أحد المذهبين عن الآخر ولذا قال: أو نفس إضافة. | [1] ر – له.

[699] **شرح المواقف**، للجرجاني، 3/6.

[700] وفي هامش ر، س، ص: بل هو عبارة عن نفس إضافة[1] والقائل به جماعة المتكلّمين وهم الذين عرّفوه بأنّه إضافة توجب تمييزًا لا يحتمل النقيض فالمراد بجمهور المتكلّمين المذكور في المتن ما يقابل الذاهبين إلى الوجود الذهني، والمراد بهم هنا ما يقابل جماعة من الأشاعرة فلا إشكال. | [1] ر + إلى آخره.

[701] **شرح المواقف**، للجرجاني، 3/6.

[702] وفي هامش س: أي، صاحب الرسالة.

التي تقبل التغيّر والتبدّل، فعلمه تعالى صفة موجودة قائمة بذاته تعالى ذات إضافة، فلا يجوز في نفسه التغيّر بل في إضافته كما مرّ توضيحه، ولم يتعرّض شرّاح هذا المقام لحلّ هذا الكلام مع أنّه واجب الحلّ دفعًا للأوهام والإيهام، فإنّه يترتّب على كون العلم نفس الإضافة فقط أنّه أمور اعتبارية،[704] ويجوز فيه التغيّر والتبدّل وعدم وجوده في الخارج وعدم اتّصافه بالقدم بالمعنى المشهور، فهل يتجاسر صاحب هذا التعريف على هذه المذكورات [ظ/49] في علم الملك العلّام، ويجب هذا التوجيه في كلام الفاضل الخيالي في بحث السوفسطائية من قوله «ويرد عليه أنّه لا وجود للعلم في الخارج عند كثير من المتكلمين»[705] فإنّه لا يصحّ في شأن أحكم الحاكمين.

(**بقي هنا إشكال آخر**) غير الاعتراض بوقوع التسلسل في التعلّقات والمعلومات، ولما دفع هذا الاعتراض تصدّى لبيان إشكال آخر (**وأكثر الناس منه**) أي، من الإشكال الباقي (**يتحيّر**) لصعوبة دفعه وعدم اطّلاع مأخذ حلّه؛[706] وأمّا بعض الناظرين الواقفين لإشارات الماهرين من المتكلّمين فلا تحيّر لهم بل لهم مشرب يتفسّح[707] وإناء يترشّح (**وهو**) أي، الإشكال (**أنّه**) أي، الشأن (**كيف يتعلّق العلم بالمعدومات الصرفة**) كما فهم من التقرير السابق حيث قال: فالاعتراض بها إنّما يرد إلخ.[708] فإنّه فهم منه أنّه إنّما يرد على من ذهب إلى الوجود الذهني؛ وأمّا مَن نفى الوجود الذهني واختار أنّ العلم صفة حقيقية إلخ. فلا يرد عليه ذلك الاعتراض، فيتوجّه الإشكال المذكور عليه بأنّه كيف يتعلّق العلم إلخ.[709] فهو إنكار كيفيّة تعلّق العلم بها ظاهرًا، لكن المراد إنكار تعلّق العلم بها بطريق الكناية؛ إذ تعلّق العلم بها تحقّق[710] لا ينفكّ عن حال وصفة، فإذا أنكر لتعلّقه حالة يوجد عليها استلزم ذلك إنكار وجوده فهو أبلغ[711] وأقوى في إنكار التعلّق من قوله أيتعلّق العلم بها (**مع أنّها**[712] **غير موجودة**) بمنزلة البيان لكونها معدومات صرفة محضة، فلو قال: لأنّها غير موجودة لكان أوضح بيانًا وأحسن سَبْكًا (**حينئذ**) أي، حين كون العلم صفة

---

[703] ص – هنا، صح هامش.

[704] ر – اعتباري.

[705] **شروح وحواشي العقائد النسفية**، 192/2. | وفي هامش ر س ص: وهم الذين عرّفوه بأنّه إضافة مخصوصة بين العالم والمعلوم.

[706] س: حدّه.

[707] وفي هامش ر س ص: يتوسّح أي، يتوسّع، وفيه وفي قوله: وإناء يترشّح استعارة غريبة.

[708] ص – إلخ.

[709] ص – إلخ.

[710] ص – تحقّق، صح هامش.

[711] وفي هامش ر، س، ص: وإلى مثل هذا أشار الشيخ البيضاوي في تفسير قوله تعالى: ﴿كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللهِ وَكُنْتُمْ أَمْوَاتًا﴾ الآية، [البقرة، 2 /28].

[712] ر – أنّه.

حقيقية [و/50] مع إنكار الوجود الذهني فلا بدّ من ملاحظة ذلك وإلّا فلا يتمّ كونها غير موجودة في العقل،[713] لكنّه لم يتعرّض له[714] لظهوره من سوق كلامه[715] **(في العقل)** أي، في الذهن **(كما لم تكن موجودة في الخارج)** إذ الكلام في المعلومات التي لم تتّصف[716] بالوجود الخارجي، فإنّ التعلّقات القديمة بأنّها ستوجد لا تكون إلّا في تلك المعلومات؛ وأمّا المعلومات بالتعلّقات الحادثة بأنّها وجدت الآن، أو قبل فهي موجودة في الخارج، فإنّ هذه التعلّقات لا توجد إلّا بعد وجودها في الخارج، فلا كلام فيها فالتعلّقات القديمة[717] التي[718] أثبتّموها مستحيلة، فالإشكال المذكور نقض شبيهيّ، أو معارضة تقديريّة وتقريرهما واضح لمن له سليقة سليمة **(ودفعه على ما حقّق)** أي، على ما حقّقه سيّد المحقّقين وسند المدقّقين **(في "شرح المواقف" في المقصد الأوّل)** الظاهر أنّه بدل البعض أي، في المقصد الأوّل الكائن في **شرح المواقف** **(من النوع الثاني من الأنواع الخمسة للكيفيّات النفسانيّة)** أي، المقصودة لبيان الكيفيّات النفسانيّة **(بأنّ الإضافة)**[719] لكونها عبارة عن النسبة والتعلّق **(لا تتوقّف[720] على الامتياز)** أي، امتياز كلّ واحد من المعلومات عن الآخر **(الذي يتوقّف[721] على وجود المتمايزين؛ أمّا في الخارج، أو في الذهن)**[722] انتهى ما قاله الشريف قدّس سرّه

ولما كان فيه نوع إجمال ونبذ من الإهمال قال: **(وتوضيحه)** أي، ما قاله الشريف[723] قدّس سرّه **(أنّ العلم عندنا)** أي، عند معاشر جماعة من الأشاعرة **(كما عرفت)** أي،[724] في الدرس السابق **(صفة)** أي، أمر قائم بغيره **(ذات إضافة)** احتراز عن صفة محضة ليس لها إضافة وتعلّق كالحياة، فإنّها صفة لا تعلّق لها أصلا، وإنّما اختار هذا التعريف مع أنّه قول بعضهم [ظ/50] وعند جمهور المتكلّمين العلم عبارة عن إضافة بين العالم والمعلوم، لما عرفت سابقا من أنّه لا يصحّ في شأنه تعالى والكلام هنا في علمه تعالى بالمعدومات **(والإضافة)** أي، النسبة **(والتعلّق بين العالم والمعلوم)** فسّرها به للإشارة إلى أنّها تعلّق مخصوص بين العاقل والمعقول

---

713 ص + حينئذ. | ر: حينئذ في التعلق.

714 ص – له.

715 ص: الكلام.

716 ر: لم يتّصف.

717 وفي هامش س، ص: فالتعلّقات القديمة إلخ. أشار به إلى أنّ مورد السؤال اثبات التعلّقات القديمة.

718 س – التي.

719 وفي هامش ر، س، ص: وفي نسخة بأنّ(1) الإضافة تتوقف على الامتياز الذي لا يتوقّف على وجود المتمايزين، أمّا في الخارج، أو في الذهن انتهى، لكن لا يخفى ما فيه من الاضطراب فالتعويل(2) على ما ذكر في الأصل. | (1) ر – أنّ؛ (2) ر + بل.

720 وفي هامش ر، س، ص: لا تتوقّف على الامتياز إلخ. وإن تفرّع عليه الامتياز؛ إذ بعد حصول التعلّق يمتاز بعض العلوم عن بعض آخر، وقد مرّ التفصيل.

721 ر: تتوقّف.

722 **شرح المواقف**، للجرجاني، 18/6.

723 س ر – الشريف.

724 س، ص – أي، صحّ هامش س.

ونسبة بينهما وإن[725] كان التغيّر بينهما بالاعتبار، فيندفع الإشكال بعلم الشيء بنفسه، وجه الإشكال أنّ الإضافة لكونها نسبة لا يتصوّر إلّا بين شيئين فلا يتصوّر هذا في علم الشيء بنفسه لعدم الإثنينيّة، ووجه[726] الاندفاع هو أنّ التغيّر[727] بالاعتبار كافٍ لتحقّق النسبة ولا يتوقّف على التغيّر بالذات، وتصوير التغاير الاعتباري هنا أنّه أنّ الشيء[728] من حيث إنّه صالح لأن[729] يكون عالما بشيء من الأشياء مغاير لنفسه من حيث إنّه صالح لأن يكون معلوما لشيء من الأشياء، فاحفظ هذا التصوير فإنّه ينفعك في مواضع عديدة باجراء مثله[730] في كلّ موضع[731] اعتبر فيه التغاير الاعتباريّ **(بها)** أي، بتلك النسبة لا بغيرها **(يكون العالم)** أي، من شأنه[732] أن يكون عالما[733] **(عالما)** أي، بالفعل **(بالشيء)** سواء كان معدومًا ممتنعًا، أو ممكنًا، أو موجودًا، فالتعبير بالشيء هنا للتعميم المذكور، وأنّ المراد بالشيء المعنى اللغويّ أعني ما يصحّ أن يعلم ويخبر عنه **(ويصير ذلك الشيء معلومًا له)** أي، للعالم وإيراد يكون أوّلا ويصير ثانيا لمجرّد التفنّن **(لا تتوقّف)**[734] خبر لقوله: والإضافة **(على الامتياز المذكور أي، امتياز بعض المعلوم)** أي، من شأنه أن يكون معلوما **(عن بعض)** أي، عن بعض آخر من شأنه أن يعلم وأن تفرّع على تلك الإضافة الامتياز،[735] فالفرق بين اللازم المتأخّر والموقوف[736] عليه [و/51] المتقدّم واضح والامتياز لازم متأخّر عنها وليس بموقوف عليه متقدم عليها، فمن ادّعى أنّه موقوف عليه وما لم يميّز[737] الشيء عن غيره لم يتعلّق العلم به فعليه البيان بالبرهان، وأيضًا لو[738] توقّف بالإضافة[739] على الامتياز الذي يتوقّف على وجود المتمايزين؛ أمّا في الخارج، أو في الذهن لتوقّف الوجود[740] الذهني أيضًا

---

[725] ر: إذا.

[726] ر– وجه.

[727] ر + التغاير.

[728] وفي هامش ر، س، ص: وقع في عبارة[(1)] **شرح المواقف**[(2)] أنّ النفس من حيث إنّها صالحة إلخ.[(3)] ولما لم يكن هذا متنا ولا لعلمه[(4)] تعالى الباري بذاته العلي غيّرت عبارته وقلت إن الشيء إلخ.[(5)]| [(1)] ص – عبارة، صح هامش؛ [(2)] س: للمواقف؛ [(3)] ر – إنّها صالحة إلخ.؛ ر: صفة؛ [(4)] ص: لعلم الباري؛ [(5)] ر ص – إلخ.

[729] ر – صالح لأن.

[730] ر، ص + مثلها.

[731] ر + مواضع.

[732] وفي هامش ر، س، ص: أشار به إلى أنّ العالم وكذا المعلوم مجاز باعتبار ما يؤل إليه وإلا لكان ذكر عالما ومعلوما ثانيا غير مفيد.[(1)]| [(1)] ر: مقيّد.

[733] ر – عالما.

[734] ص ر: يتوقّف.

[735] ص + والامتياز.

[736] ر – الموقف.

[737] ر: لم يتميز.

[738] ر + لكل.

[739] ر، س، ص — الإضافة.

[740] ر – وجود.

على الامتياز الذي يتوقّف على وجود المتمايزين أمّا في الخارج، أو في الذهن والمعدوم سواء كان ممتنعًا، أو ممكنًا ليس له وجود في الخارج وهو ظاهر ولا وجود في الذهن قبل وجوده في الذهن خصوصًا إذا كان العلم عبارة عن الوجود الذهني فيتوقّف الوجود الذهني على نفسه فما هو جوابكم فهو جوابنا (**لا سيّما في علم الباري تعالى**) أي، خالق الأشياء[741] بريئا من التفاوت ومميّزا[742] بعضها عن بعض بصور وهيئآت مختلفة (**فإنّه لا يتوقّف**) أي، علمه تعالى (**على ما يتوقّف عليه علمنا**) لقصور علمنا وضعف إدراكنا (**من الآلات**) كالحواسّ السليمة الظاهرة والقوى المدركة (**وأسباب كثيرة**) مثل الخبر الصادق والعقل والحدس والتجربة وغير ذلك؛[743] وأمّا علمه تعالى فلذاته[744] لا لسبب من الأسباب فإنّ صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا كما في **المواقف** في بحث أنّه تعالى سميع بصير، فمن أشبه[745] في جواز تعلّق علمه تعالى بالمعدوم الصرف على الوجه المحرّر سابقا فيشكل عليه إثبات صفاته تعالى مثلا إذا قيل: إنّ السمع والبصر تأثّر الحاسّة عن المسموع والمبصر، أو مشروطان به كسائر الإحساسات وأنّه أي، التاثر في حقّه تعالى محال فماذا أجيب فيصعب عليه الأمر إن لم يذهب إلى أنّ صفاته تعالى مخالفة بالحقيقة لصفاتنا بل نقول: إنّ تعلّق العلم [ظ/51] بالمعدوم الصرف ممّا أجمع عليه أئمّة الموحّدين ورضي به كبار مشايخ المسلمين ومن خالفه وقع في خرق إجماع المجتهدين (**وممّا يؤيّد هذا أنّ الخطاب بلفظ كن جاز تعلّقه بالمعدوم الصرف**) توضيحه أنّ كن في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ الآية، [النحل، 16 /40] ذهب أكثر المفسّرين ومنهم العلّامة البيضاوي إلى أنّ[746] هذا الكلام مجاز عن سرعة الإيجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته، وليس المراد به حقيقة أمر وامتثال بل تمثيل حصول ما تعلّقت إرادته بلا مهلة بطاعة المأمور المطيع بلا توقّف، وليس هنا قول ولا كلام وإنّما وجود الأشياء بالخلق والتكوين مقرونا بالعلم والقدرة والإرادة وإلى هذا مال الشيخ أبو منصور الماتريدي رحمه الله تعالى، وذهب بعضهم إلى أنّه حقيقة[747] وأنّ الله تعالى أجرى عادته في

---

741 وفي هامش س، ص: أي خالق الأشياء إلخ. أشار(1) إلى معنى الباري فهو أخصّ من الخالق بحسب المفهوم. | (1) ر: إشارة.

742 ر: مبرًّأ.

743 ص: غيره.

744 ص – لذاته.

745 ر + اشتبه.

746 س – أنّ، صح هامش.

747 وفي هامش ر، س، ص: فإن قيل: إنّ(1) الأمر بلا وجود مأمور سفه يجب تنزيه الله تعالى عنه؟ قلنا: هذا في الكلام اللفظي؛ وأمّا الكلام النفسي فلا سفه فيه كطلب التعلّم من ابن سيولد كذا في **المواقف**، وما قاله قدّس سرّه في شرحه: «ويرد عليه أنّ ما يجده أحدنا في باطنه هو العزم على الطلب وهو ممكن وليس بسفه؛ وأمّا نفس الطلب فلا شكّ في كونه سفها بل قيل: إنّه غير ممكن لأنّ وجود الطلب بدون من يطلب منه شيء محال»(2) فسخيف جدًّا؛ إذ نفس الطلب إنّما يكون سفها وغير ممكن إذا كان طلبا وقت التكلم؛ وأمّا إذا كان طلبًا في وقت وجود المأمور فممكن ليس بسفه نظيره تعلّق التكوين في الأزل بوجود المكوّن فيما لا يزال ليس بممتنع، وإنّما الممتنع تعلّقه في الأزل بوجود الحادث في وقت التعلّق وكذا الإرادة عند من ذهب قدم تعلّقها فإنّها تتعلّق بوجود المراد فيما لا يزال لا بوجوده في

تكوين الأشياء أن يكوّنها بهذه الكلمة وإن لم يمتنع تكوينها بغيرها، والمعنى أحدث فيحدث[748] عقبه، وهذا مختار فخر الإسلام وإلى هذا المذهب أشار سلّمه الله تعالى بقوله (**على رأي بعض**[749] **أئمّة الأصول**) لكن المراد الكلام الأزلي القائم بذاته تعالى لا الكلام اللفظيّ المركّب من الحروف والأصوات؛ لأنّه حادث فيحتاج إلى خطاب آخر فيتسلسل، ولمّا لم يتوقّف الأمر[750] التكويني على الفهم جاز تعلّقه بالمعدوم الصرف بل خطاب التكليفي أيضا أزلي فلا بدّ أن يتعلّق بالمعدوم الصرف على معنى أنّ الشخص الذي سيوجد مأمور بذلك كما صرّح به في **التوضيح والتلويح**، فإذا جاز تعلّق الأمر[751] التكويني بل التكليفي أيضًا بالمعدوم مع أنّ[752] المتبادر منه توقّفه على الفهم [و/52] لأجل الإجابة وإن كان الصواب عدم توقّفه عليه فتعلّق العلم بالمعدوم الصرف لعدم توقّفه على الفهم والإجابة[753] بداهةً[754] واتّفاقًا أولى وأظهر من أن يخفى، ولذا قال: (**فما ظنّك بجواز تعلّق العلم بالمعدوم الصرف قبل الحصول وبهذا التحقيق**) أي، تحقيق أنّ للعلم[755] تعلّقات قديمة غير متناهية بالفعل وأن تعلّق العلم بالمعدوم الصرف صحيح والمعنى وبهذا المذكور من التحقيق[756] لا بغيره (**الذي هو من أنوار التوفيق**) أي، التوفيق كالأنوار في إراءة سُبل[757] الرشاد وإلا نجأ عن السلوك إلى طريق الفساد، فالإضافة من قبيل إضافة المشبّه به إلى المشبّه، والأفراد في المشبّه والجمع في المشبّه به إمّا لأنّ التوفيق جنس ينتظم القليل والكثير، أو لأنّ التوفيق ولو واحدًا لاحتوآئه النجاة[758] عن ظلمات كثيرة كمًّا، أو كيفًا في حكم الجمع[759] والتعدد، ويجوز أن يكون الكلام استعارة مكنيّة وتخييليّة، شبّه التوفيق في النفس بالنيرين وأثبت له ما هو من روادفه ولازمه من النور، فالمستعار بالكناية لفظ النيرين المستعار للمشبّه اعني التوفيق في النفس المرموز إليه بذكر لازمه من غير تقدير في نظم الكلام، وذكر اللازم قرينة على قصده من عرض الكلام، والاستعارة التخييلية إثبات الأنوار التي من خواصّ المشبّه به للتوفيق،

الأزل فكما يتحقّق نفس تعلّق التكوين والإرادة في الأزل بلا وجود حادث يتحقّق نفس الطلب أيضًا في الأزل في وقت وجود المأمور، فكيف ذهل قدّس سرّه عن هذه الدقيقة مخالفا لجمهور الأشاعرة مع أنّه منار المتحققين وعلم التدقيق. | (1) ر، ص – إنّ؛ (2) **شرح المواقف**، للجرجاني، 109/8.

[748] وفي هامش ر، س، ص: أحدث فيحدث أشار به إلى أنّ كن فيكون(1) من كان التامّة، بمعنى حدث لا من كان الناقصة. | (1) ر: ليكون.

[749] ر + البعض.

[750] ر – أمر.

[751] ر – أمر.

[752] ر + أنّه.

[753] س: وإلا جاء.

[754] ص: بديهة.

[755] ر – العلم.

[756] وفي هامش ر، س، ص: أشار به(1) إلى أنّ تقديم المفعول لإفادة القصر وإلى أنّ إشارة لفظة(2) هذا إلى التعدّد للتأويل المذكور(3) ونحوه. | (1) ر – به؛ (2) ر – لفظ؛ (3) ر + بالمذكور.

[757] ص ر + سبيل.

[758] ر + عن.

[759] وفي هامش ر، س، ص: وفيه مبالغة حيث أشير إلى أنّ التوفيق الواحد لما كان في حكم المتعدّد كان كافيا في حصول المطالب فما ظنك بأنواع التوفيق.

وتلك الأنوار مستعملة في معناها الحقيقي، وإنّما المجاز في إثباتها له[760] هذا مذهب صاحب **الكشاف** أختير هنا لسلامته عن الاعتساف[761] (**ينحلّ**) وفيه استعارة لطيفة دقيقة فكن على بصيرة.

(**ما أورده المحقّق الجلال الدوّاني**) بفتح الدال وتخفيف الواو قرية [ظ/52] من قرى كازرون (**في بحث الحدوث من "شرح العقائد العضدية" حيث قال: واعلم أنّ المتكلّمين**) طريق معرفة المبدأ والمعاد وجهان، أحدهما طريقة أهل النظر والاستدلال وثانيهما طريقة أهل الرياضة والمجاهدات، والسالكون للطريقة الأولى إن التزموا ملّة من ملل الأنبياء عليهم السلام فهم المتكلّمون وإلّا فهم الحكماء المشّاؤن والسالكون للطريقة الثانية إن وافقوا في رياضتهم أحكام الشريعة[762] فهم الصوفيون المتشرّعون وإلّا فهم الحكماء الإشراقيّون كذا في **حاشية المطالع**، لكنّ المراد بالمتكلّمين هنا هم الذين التزموا ملّة من ملل الأنبياء عليهم السلام سواء كانوا سالكين مسلك النظر والاستدلال، أو سالكين مسلك الرياضة فهم في مثل هذا المقام مقابلون للحكماء مطلقا لا مقابلوا الصوفية كما أوهمه بيانه قدّس سرّه، وأيضا المراد بهم جمهور المتكلّمين فإنّ بعضهم وافقوا الحكماء في الوجود الذهني، منهم الإمام الرازي[763] والمعنى، واعلم أنّ جمهور المتكلّمين (**ينفون**) أي، ينكرون؛ إذ الإنكار لازم للنفي وإنّما اختاره ليحسن التقابل لقوله ويثبتون علم الله إلخ.[764] (**الوجود الذهني**) لكنّهم يثبتون الوجود العلمي كما صرّح به مولانا حسن چلبي في **حاشية التلويح**، وما وقع في كلام بعض مشايخنا من التعبير بالوجود الذهني فمحمول على الوجود العلمي، والقول بأنّه محمول على أنّه ممن اعترف به بعيد؛ إذ كثيرًا ما يقع في كلامهم والحمل على القول النادر ليس بمستحسن؛ وأمّا القائم بالنفس والذهن مثل الحياء والوفاء والسخاء ومثل البخل والحسد والكبر وغيرها من الخصال الحميدة والأخلاق الرديئة[765] [و/53] فلا نسمّى[766] وجودًا ذهنيًا؛ إذ المراد بالوجود الذهني وجود ظليّ غير أصيلي[767] والخصال المذكورة موجودة بوجود أصيلي فلا نزاع في وجودها لأحد[768] من العقلاء (**ويثبتون علم الله**

---

[760] وفي هامش ر، س، ص: فيكون مجازا عقليا؛ إذ المجاز العقلي جارٍ في الإضافة أيضا كقوله تعالى: ﴿بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ [سبأ، 34 /33] لكونها مضافة إلى غير[(1)] ما هي له. | [(1)] س – غير.

[761] وفي هامش ر، س، ص: إذ مسلك السكاكي في الاستعارة المكنيّة لا يخلوا عن دغدغة كما بيّن في محله ومسلك صاحب **التلخيص** لا يخلو عن تكلّف. | اعْتَسَفَ عن الطريق: مال عنه، عدل عنه. **معجم الرائد** لجبران مسعود «اعْتَسَفَ»

[762] ص – أحكام الشريعة، صح هامش.

[763] وفي هامش ر، س، ص: لكن الإمام الرازي ومن تبعه ذهبوا إلى أنّ العلم هو إضافة مخصوصة لا صور عقلية وإن ذهبوا إلى الوجود الذهني، فالذاهبون إلى الوجود الذهني من المتكلمين فرقتان، منهم من اختار كون العلم صورا عقلية ومنهم الجلال الدواني ومنهم من اختار كون العلم إضافة مخصوصة كالإمام الرازي.

[764] ر – إلخ.

[765] ر، س، ص: الردية.

[766] ر: تسمى.

[767] وفي هامش ر، س، ص: فإنها كيفيات نفسانية موجودة في الخارج قائمة بالنفس.

[768] ص: لواحد.

تعالى بالحوادث الغير المتناهية) لتظاهر النصوص العقلية والنقلية[769] على أنّه تعالى عالم لا يعزب عنه[770] مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء كما فصّلت في موضعه، والمراد بالحوادث في مثل هذا المقام الحوادث التي ستوجد فهي مجاز أوليّ وإن عممت إليها وإلى الحوادث التي وجدت فهي من عموم المجاز، والمراد بالغير المتناهية الغير المتناهية بالفعل، وهذا منشأ اعتراضه كما ستقف عليه **(ولمّا كان من أجلى البديهيات)** المراد بأجلى الجنس والإضافة للجنس فحسن إدخال من التبعيضية عليه **(أنّ التعلّق بين العالم والمعدوم الصرف محال)** ادّعاء البداهة[771] لترويج سقطاته كما هو ديدن[772] المحجوجين في بيان ترّهاته **(التجاؤا إلى القول بأنّ تعلّق العلم بالحوادث إنّما يتحقّق وقت وجودها)** وهذا دليل على ما ذكرنا من أنّ المراد بالحوادث هنا المعدومات، وإطلاق الحوادث عليها مجاز أوليّ؛ إذ الحادث ما يكون وجوده مسبوقا بالعدم سبقًا زمانيًا، وتعميم الوجود إلى الوجود في المستقبل اعتراف بالمجاز، وأنّ المراد بالغير المتناهي الغير المتناهي بالفعل فإنّه لما كان المراد بالحوادث المعدومات فلا ريب في أنّها غير متناهية بالفعل **(وأنّ صفة العلم قديمة والتعلّق حادث)** أي، تعلّقه حادث فقط وليس له تعلّق قديم فلزم عليهم ما لزم، فلو أثبتوا أنّ للعلم تعلّقًا قديمًا بالحوادث أيضًا لم يرد عليهم شيء، هذا مراد الدوّاني، [ظ/53] لكنّه لم يصل إلى الأماني **(وأنت تعلم[773] أنّ العلم ما لم يتعلّق بشيء لم يصِرْ ذلك الشيء معلومًا)** إذ العلم كما عرفت صفةٌ حقيقية ذات إضافة وتعلّق فما لم يتعلّق بشيء لم يتحقّق العلم به فلا يصير صاحب تلك الصفة عالما ولا ذلك الشيء معلوما **(فيلزم عليهم)** أي، على جمهور المتكلّمين والتعبير بعلى وجهه ظاهر **(أن لا يكون الله تعالى عالمًا في الأزل بالحوادث)** بل لا يكون تعالى عالما بالحوادث قبل وجودها وهذا[774] هو الملائم[775] لقوله: بأنّ تعلّق العلم بالحوادث إنّما يتحقّق وقت وجودها **(تعالى الله عن ذلك علوًّا كبيرًا)** وقد مرّ تبيين معناه تبيينا باهرا ثم قال: «وفيما ذكرنا ملخص عن ذلك»[776] انتهى، والمراد بما ذكرنا أنّ علمه تعالى واحد بسيط فلا تعدّد في المعلومات بحسب علمه تعالى ولذلك ذهب الفلاسفة إلى أنّ علمه تعالى إجمالي، وقد عرفت فيما سبق أنّ الإمام الرازي قد أنكر كون العلم

---

[769] وفي هامش س، ص: ومن جملة النصوص النقلية ﴿وَاللهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة، 2 /282] كما مرّ بيانه ومن النصوص العقلية أنّ الأفعال المتقنة على النمط البديع والأسلوب العجيب تدلّ على علم فاعلها وموجدها.

[770] ص: عن علمه.

[771] ص: البديهة. | ر: البديهية.

[772] وفي هامش ر، س، ص: أي، عادة المغلوبين الديدن بفتح الدال العادة والمحجوج المغلوب.

[773] وفي هامش س، ص: قوله: أنت تعلم تقديم المسند إليه على الخبر الفعلي للتقوية وإرادة القصر ليست بمناسب(1). | (1) ص + هنا.

[774] وفي هامش ر، س، ص: قوله: هذا هو الملايم لقوله: بأنّ تعلّق إلخ.؛ إذ عدم كونه تعالى عالما بها في الأزل أعمّ بحسب المفهوم من عدم كونه تعالى عالما بها قبل وجودها؛ إذ يجوز عدم كونه تعالى عالما بها في الأزل وكونه تعالى عالما بها قبل وجودها وهذا ليس بمقصود.

[775] ر، س، ص: الملايم.

[776] **حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني،** 1/249-259.

الإجمالي علمًا بالفعل وظني أنّه صواب كما مرّ تحقيقه من الجواب[777] فحينئذ يلزم عليه ما زعم أنّه يلزم على أولى الألباب من أنّه تعالى لا يعلم الأشياء قبل وقوعها علما بالفعل، وهذا نقص أيضا يجب تنزيه الله تعالى عنه **(ثم زاد في إساءة الأدب)** الزيادة تستعمل ناقصا مثل زاد المال متعدّيا[778] فيجوز حذف مفعوليه، أو أحدهما اختصارًا مثل زدت زيدًا ومثل زدت مالا فحذف في الأول ما زيد وفي الثاني من زاده، وهنا استعمل[779] متعدّيا؛ إذ الفاء كالفاء في قوله: (عليه السلام) «أنّ امرأة عذّبت في هرّة» الحديثَ[780] أي، زاده لإساءة[781] الأدب، فاللام[782] للعاقبة، أو في شان إساءة الأدب تشنيعا للمشايخ[783]، ويجوز أن يكون في للصلة فيكون مفعولا أوّلا والثاني محذوف [و/54] أي، زاد الدوّاني إساءةَ الأدبِ المشايخَ العظامَ[784] والأئمّةَ الفخام أشار إليه بقوله: **(مع من هم في توفيق الرب)** وهم سادات[785] أئمّة الشريعة الغرّاء والمتمسّكون بالملّة الحنفية البيضاء، وفي إيراد لفظة[786] في واختيار[787] الرب من بين الأسامي السامية مبالغة لطيفة وإشارة[788] إلى أنّ التوفيق من أثار الربوبية والتربية وتعريض بأنّ المعترض بعيد عن التوفيق فإنّه من الله الذي بيده أزمّة التحقيق **(في بحث العلم)** متعلّق بزاد **(وقال:)** الأولى فقال: بالفاء؛ لأنّه تفصيل لقوله: زاد، والمتداول في مثله إيراد الكلام بالفاء **(وما يقوله)** اختيار صيغة المستقبل للاستمرار، أو لحكاية[789] الحال الماضية **(الظاهريّون من المتكلّمين)** وهذا منشأ إساءة الأدب؛ فإنّه أشار به إلى أنّهم لم ينالوا التحقيق بل اكتفوا بظاهر المقال ولم يصلوا إلى التدقيق، وكثيرًا مّا يعبّر الفلاسفة والمتفلسفة بالمحقّقين مع أنّهم في واد الضلال يهيمون وضيّعوا أوقاتهم فيما لا يعنون **(من أنّ العلم قديم والتعلّق حادث لا يسمن ولا يغني من جوع)**[790] والظاهر أنّ الكلام استعارة تمثيلية شبّه الهيئة المنتزعة من المتكلّمين ومسلكهم الذي هو أنّ العلم قديم والتعلّق حادث وعدم ترتّب الفائدة المقصودة من كلامهم عليه، وهو أنّه تعالى يعلم الأشياء

---

[777] وفي هامش س، ص: أي، في هامش الكتاب.

[778] ر ص + ومتعدّيا.

[779] ر – مثل زدت زيدًا ومثل زدت مالا فحذف في الأول ما زيد وفي الثاني من زاده، وهنا استعمل، صح هامش.

[780] **مسند أحمد بن حنبل**، 13/ 240؛ **مسند أبي داود**، علقمة بن قيس عن عائشة 1053.

[781] ر + الاساءة.

[782] وفي هامش ر، س، ص: قوله: فاللام للعاقبة؛ إذ العاقل لا يريد إساءة الأدب، لكن يترتّب على فعله وصنعه فيكون عاقبة أمره ذلك وإن قدر الشان فلا يحتاج إلى جعل الفاء، بمعنى اللام.

[783] س – المشايخ. | ر: على المشايخ.

[784] أي، زاد الإساءة لهم.

[785] س: ساداة.

[786] ر – لفظ.

[787] س – اختيار.

[788] وفي هامش ر، س، ص: وإشارة إلخ. من قبيل عطف العلّة على المعلول.

[789] وفي هامش ر، س، ص: وهذا هو الأولى لذاق الكلام فإنّ مرامه التعجب من كلامهم وحكاية الحال الماضية أظهر في ذلك.

[790] **حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني**، 74/1.

كلها بالهيئة المأخوذة من الطاعم، ومن طعامه الذي لا يسمن ولا يغني من جوع كالضريع[791] وعدم ترتّب الشبع الذي هو المقصود من الطعام عليه، فذكر ما هو موضوع للهيئة المشبّه بها وأريد الهيئة المشبّهة، وجه الشبه عدم ترتّب ما هو المقصود مطلقا فلا مجاز في مفرداته ويمكن [ظ/54] أن يكون كناية[792] فإنّه أريد به لازم معناه وهو انتفاء الغرض المقصود منه؛ وأمّا الاستعارة في مفرداته فتكلّف يحتاج إلى تعسّف (**إلى آخر ما قاله**) ولم ينقل بتمامه؛ لأنّه عين ما ذكره في بحث الحدوث فلا يفيد التكرار بل يؤدّي إلى الملال، قال جامع هذه الأوراق، أصلحه[793] الله تعالى حاله ومأله في عموم الأوقات،: (**ولا يخفى عليك أنّ في كلامه**) أي، في كلام الدوّاني (**خللا**) أي، فسادًا؛ فإنّ أصل الخلل الفرجة التي بين الشيئين وشاع في الضعف والفساد وعدم التمام في أداء المراد فهو مجاز فيه باعتبار اللغة وحقيقة بالنظر إلى الاصطلاح (**من وجوه**) جمع وجه، بمعنى الطرز والطريقة (**شتّى**) جمع شتيت[794] كمرضى جمع مريض وجرحى جمع جريح؛ (**أمّا أوّلا**) وزنه أفعل كما هو المختار لا فوعل كما ذهب إليه البعض لمجيئ الأولى في مؤنّثه والأُوَل[795] في جمع مؤنثه ثم المختار أنّ أصله أَوْوَل؛ لأنّه من وَوَلَ أي،[796] حروفه الأصول واو ثم واو ثمّ لام فأدغمت الفاء في العين فصار أوّل، وعلى هذا أصل أولى وولى قلبت الواو الأولى همزة لزومًا وإن كانت الثانية ساكنةً حملًا على الأُوَل[797] جمع الأَوَل، وتفصيل المذاهب في **شرح الشافية** للفاضل الجريردي، ثم إذا جعلته صفة لم تصرفه تقول لقيته عامًا أوّل أي، عامًا موصوفًا بكونه أوّل من عامنا الذي كنّا فيه، وإذا لم تجعله صفة صرفته تقول لقيته عامًا أوّلا أي، عاما قبل عامنا هذا فيكون منصوبا على الظرفية وهنا جعل ظرفا منصوبا لا صفة، والمعنى أمّا بيان فساده أوّلا أي، قبل بيان ضعفه الآتي وفساده الباقي (**فلأنّ قوله: أن التعلّق بين العالم والمعدوم الصرف محال بناء على الذهول**) أي، على الغفلة [و/54] (**عما حقّقه سيّد المحقّقين قدّس سرّه**) في **شرح المواقف** من «أنّ الإضافة لا تتوقّف على الامتياز الذي يتوقّف على وجود المتمايزين إمّا في الخارج، أو في الذهن»[798]

---

[791] الضَّريع: نَبْتُ الشِّبْرِقِ، لا تَقرَبُه دابةٌ لخبثه. **المعجم الوسيط** لمجمع اللغة العربية بالقاهرة «الضَّرِيعُ»

[792] وفي هامش ر، س، ص: ويمكن أن يكون كناية إلخ. إشارة(1) إلى ضعفه؛ إذ ما أمكن الاستعارة التمثيلية لإيصار إلى غيرها. | (1) ر: أشار.

[793] ر – أصلح.

[794] وفي هامش س، ر: وهذا الوزن من الجمع مختصّ بفعيل، بمعنى المفعول، فإذا جمع فعيل، بمعنى فاعل على هذا الوزن يحمل على الفعيل، بمعنى المفعول الذي جمع على هذا الوزن كمرضى جمع مريض، بمعنى فاعل؛ لأنّه محمول على جرحى،(1) والظاهر أنّ شتّى جمع شتيت، بمعنى مفعول أي مفروق وما قيل في تفسيره: متفرّقة فهو بيان حاصل المعنى؛ إذ المفروق والمتفرّقة متّحدان ذاتًا متغايران مفهومًا كالكسور والمنكسر. | (1) ر – لأنّه محمول على جرحى.

[795] ر: الأوّل.

[796] ص – أي.

[797] ر: الأوّل.

[798] **شرح المواقف**، للجرجاني، 18/6.

الإمام[799] الأعظم في **الفقه الأكبر** الأفخم: «يعلم الله المعدوم في حال عدمه معدوما»[800] وسرّه ما حقّقه سند المدقّقين فهل يتجاسر أحد على تخطئة رئيس المجتهين لا سيّما لم ينقل من أحد من المسلمين مخالفته للإمام بل وافقه كلّ من وصل إليه من العظماء المدقّقين فانعقد الإجماع على تلك المسئلة من أرباب اليقين، وهذا[801] توضيح ما ذكرناه سابقا من أنّه وقع[802] الإجماع على تلك المسئلة المتين[803] **(والركون)** أي، الميل **(إلى مسلك الفلاسفة والمتفلسفين)** من أنّ تعلّق العلم بالشيء لا بدّ من وجوده إمّا في الخارج، أو في الذهن، وقد فصّل في موضعه ما فيه وما عليه، لكنّ المحقّق الدوّاني ومن تبعه اقتفوا أثرهم واشتاقوا إلى مشربهم وشيّدوا أركان بنيانهم، تجاوز الله تعالى عنّا وعنهم، **(وأمّا ثانيا)** أي، بيان خلل كلامه في المرتبة الثانية وهو أيضًا منصوب بنزع الخافضيّة **(فلأنّ قوله: التجأوا)** أي، المتكلمون **(إلى القول بأنّ تعلّق العلم بالحوادث إنّما يتحقّق وقت وجودها)** افتراء على مشايخ الدين وأرباب حق اليقين **(جسيم)** أي، عظيم بحيث تكاد السماء تتفطّر منه وتخرّ الجبال الصمّ هدّا وجسيم في مثل هذا مستعار **(وإفك عظيم)** أي، كذب فخيم بحيث تكاد الأرض تنشقّ منه شقّا، وهذا القول منه من حيث[804] إنّه كذب على الغير عبّر عنه بالافتراء ومن حيث إنّه غير مطابق للواقع في نفسه مع قطع النظر عن نسبته [ظ/55] إلى الغير عبّر بالإفك، فالافتراء أخصّ[805] من الكذب لما ذكر، ولأنّ الافتراء الكذب عمدًا؛ وأمّا الكذب فلا يعتبر فيه العمد، والعظيم في مثل هذا من المعاني مستعار أيضًا تشبيهًا للمعقول بالمحسوس **(فإنّ مرادهم)** أي، مراد مشايخنا **(بذلك التعلّق)** أي، بأنّ تعلّق العلم بالحوادث إنّما يتحقّق وقت وجودها **(التعلّق الحادث)** الذي[806] يتحقّق ذلك التعلّق باعتبار أنّ الحوادث قد وجدت الآن، أو قبل كما مرّ تفصيله في صدر الرسالة.

(والذي يترتّب عليه الجزاء فيما هو من جنس العمل) سواء كان عملا صالحا، أو سيّئًا اعتقادا كان، أو خلقا، أو عمل الجوارح وسواء كان ذلك الجزاء جزاء حسنة، أو سيّئة قال العلّامة البيضاوي في تفسير قوله تعالى ﴿وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ﴾

---

[799] وفي هامش ر س ص: قال الإمام إلخ. الغرض من هذا النقل تأييد لصحة تعلّق العلم بالمعدوم الصرف.

[800] **الفقه الأكبر**، أبو حنيفة، 3.

[801] ر – هذا.

[802] ص – الإجماع على تلك المسئلة من أرباب اليقين، وهذا توضيح ما ذكرناه سابقا من أنّه وقع.

[803] وفي هامش ر س ص: قوله: المتين فعيل، بمعنى المفعول يستوي فيه المذكر والمؤنث فالمتين صفة المسئلة من متن الشيء بالضم(1) متانة صلب واشتدّ. | (1) ص – بالضمّ، صح هامش.

[804] ر – حيث.

[805] وفي هامش ر، س، ص: فالافتراء أخصّ إلخ. فالأولى أن يذكر إفك عظيم أوّلا حتّى لا يتوهم الاستدراك، لكن كونه افتراء أهمّ فلذا قدّم ذكر إفك لمجرد تأكيد الذمّ وإن أغنى الأخصّ عن ذكر الأعمّ.

[806] وفي هامش ر، س، ص: التعلّق الحادث بقرينة أنّهم أثبتوا قديمًا كما مرّ مرارا تفصيله، لكن الدوّاني لعدم التفاته إلى كلام المشايخ لم يطّلع عليه، أو تجاهل عنه.

الآية، [آل عمران، 3 /140]: «وقيل: معناه ليعلمهم علمًا يتعلّق به الجزاء وهو العلم بالشيء موجودا»[807] انتهى، أشار به إلى أنّ هذا التعلّق حادث فيجوز أن يكون حصوله منوطًا بوجود أمر حادث، وقس عليه نظائره، فلا إشكال بأنّ علمه تعالى قديم فكيف يكون حصوله منوطا بوجود شيء آخر، وينحلّ بذلك الإشكال في قوله تعالى ﴿وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ الآية، [آل عمران، 3 /142] بأنّه تعالى يعلم الأشياء كلّها فكيف يحسن نفي العلم عنه تعالى، وجه الانحلال أنّ المجاهدة لما[808] لم يوجد منهم لا يصحّ أن يقال: إنّه تعالى علم المجاهدة، فيحسن[809] أنّ[810] المجاهدة ونحوها ممّا لم يوجد في الخارج لا يتعلّق علمه تعالى بها بأنّها[811] وجدت الآن، أو قبل؛ وأمّا تعلّقه بأنّها لا توجد من قوم كذا فثابت أزلا وأبدا، وقد مرّ مرارا[812] أنّ علمه تعالى بالأشياء كلّها متعلّق[813] على الوجه الذي يليق به، فإن نفي عن شيء بوجه فهو ثابت له من وجه آخر [و/56] وهذا معنى قوله تعالى ﴿لَا يَعْزُبُ عَنْهُ مِثْقَالُ ذَرَّةٍ﴾[814] الآية،[سبأ، 34 /3] **(لا مطلق التعلّق)** أي، ليس مراد أئمّتنا بذلك مطلق التعلّق سواء تعلّق بأنّها وجدت الآن، أو أنّها ستوجد **(وهذا)** أي، هذا[815] القول من: إنهم التجؤا إلخ. **(منه)** أي، من الدوّاني **(بناء على انحصار التعلّق على التعلّق الحادث، وهذا وهم منه)** بل سهو فاحش وموحش؛ إذ لم نجد في[816] كلامهم ما يوهم ذلك فضلا عن الدلالة عليه لا صريحًا ولا إشارةً ولا اقتضاءً بل اطّلعنا على خلاف ذلك، قال الشيخ البيضاوي[817] في تفسير قوله تعالى: ﴿وَعِنْدَهُ مَفَاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَا إِلَّا هُوَ﴾ الآية، [الأنعام، 6 /59]: «وفيه دليل على أنّه تعالى يعلم الأشياء قبل وقوعها»[818] فمن أين تقول أيّها المتشبّث بأذيال الفلاسفة أنّ علماء الشريعة التجاؤا إلى القول إلخ. وفي **المواقف** وشرحه إشارة إلى التعلّق القديم، وقد صرّح به الفاضل الخيالي تغمّده الله تعالى بغفرانه[819] العالي[820] وإلى هذا أشار بقوله **(إذ التعلّق القديم على ما قرّرناه سابقا)** من أنّ تعلّق

---

[807] **تفسير البيضاوي**، 203 (آل عمران، 140/3).

[808] ر: ممّا.

[809] ر: فجنس.

[810] ر – أنّ.

[811] ر – بأنّها.

[812] س: مراده.

[813] س – متعلّق.

[814] وفي هامش ر، س، ص: فاحفظ هذا البيان فإنّه ممّا ينشرح به الجنان.

[815] س – هذا، صح هامش.

[816] ر: من.

[817] وفي هامش ر، س، ص: قال الشيخ البيضاوي إلخ. بيان للاطّلاع المذكور فإنّ كلام البيضاوي صريح في خلاف ذلك.

[818] **تفسير البيضاوي**، 203 (الأنعام، 59/6).

[819] ص – بغفرانه.

[820] ر – تغمّده الله تعالى بغفرانه العالي.

علمه تعالى بالحوادث باعتبار أنّها ستوجد قديم **(ممّا صرّح به الفاضل الخيالي)** في بحث العلم في حاشيته[821] على **شرح العقائد النسفية** **(وأشار إليه بعض الأعالي)** وهو الشريف الجرجاني حيث قال في **شرح المواقف** في بحث قدرته تعالى: «يعني أنّ كل واحد من سائر الصفات قديمة فصفة العلم قديمة وغير متناهية تعلقا، بمعنى إثبات اللّاتناهي[822] في تعلقه بالفعل، والإرادة أيضا كذلك، لكن تعلّقها غير متناه بالقوّة كما في القدرة»[823] انتهى ملخّصا، أثبت[824] للعلم تعلّقا غير متناه بالفعل، وللإرادة والقدرة تعلّقا غير متناه بالقوة، ولا ريب في أنّ التعلّق الغير المتناهية[825] لا يكون إلّا تعلّقًا [ظ/56] قديمًا، وقد ذكرناه سابقا **(وأمّا ثالثا)** أي، وأمّا بيان الخلل في المرتبة الثالثة؛ فلأنّ قوله: **(فيلزم عليهم)** أي، على المتكلّمين وإن لم يلتزموه **(أن لا يكون الله تعالى[826] عالما بالحوادث)** وهو محال ونقيض[827] يجب تنزيه الله تعالى عنه **(بناء على القول الفاسد والرأي الكاسد)** أي، بناء على قوله الكاذب واعتقاده الباطل بناء على عدم تدرّبه وتصفّح كلامهم في تقرير مرامهم وتبيين مذاهبهم، وأشار بذلك التفسير إلى أنّ الكاسد مستعار في مثل هذا المقام **(من أنّ تعلّق العلم بالحوادث إنّما يتحقّق وقت وجودها فقط)** ولم يتعلّق العلم بها قبل وجودها بوجه من الوجوه **(وقد بان خلافه)** أي، وقد ظهر خلاف ما زعمه وما[828] اختلفه، حيث ظهر أنّه يعلم الأشياء في الأزل بأنّها ستوجد كلّ في وقته المسمّى له وعلى وجه قضى له؛ وأمّا عدم تعلّق علمه تعالى بأنّها وجدت فلا ضير فيه بل المحذور في تعلّقه، ولما كان الخلل الثالث متفرّعا على الخلل الثاني ومبْنِيًّا عليه وأنّ فساد المبنَي عليه يستلزم فساد المبنِي كما أنّ صحّته يشعر ما يبتنَي عليه كبناء الثمرة على الشجرة وتفرّعها عليها وأنّ الشجرة الطيبة تنبئ أنّ ثمرتها هي الثمرة النافعة وأنّ الشجرة الخبيثة تنبئ أن ليس لها ثمرة ولو أنّ لها ثمرة ليس لها منفعة، قال سلّمه الله تعالى: **(والشجرة تنبئ عن الثمرة)** تنبيهًا على أنّ الكلام استعارة تمثيلية، أو مفرداته استعارة، وتوضيح الاستعارة التمثيلية قد يفهم من تقريرنا[829] وتقرير الاستعارة في مفرداته أنّ المبني عليه شبّه بالشجرة في بناء الشيء عليه والمبني شبّه بالثمرة في تفرّعها على الغير والمشبّه به محسوس والمشبّه معقول، وهذا يقتضي أن يكون المبنيّ عليه

---

[821] ر – حاشية.

[822] وفي هامش س، ر، ص: قوله: بمعنى إثبات اللّاتناهي احترز به عن كونها غير متناهية، بمعنى سلب التناهي فإنّه بهذا المعنى يوجد في نفس الصفة أيضا قد مرّ البيان فيه.

[823] **شرح المواقف**، للجرجاني، 67/8.

[824] ر + أثبته.

[825] ص – المتناهي.

[826] ر – الله تعالى.

[827] ص، ر – نقض.

[828] س – ما، صح هامش.

[829] وفي هامش ر، س، ص: شبّه الهيئة المنتزعة عن المبني عليه والمبني وبناء المبني على المبني عليه وإشعار فساد المبنى فساد المبني بالهيئة المنتزعة عن الشجرة وثمرتها وبناء الثمرة عليها وانباء الشجرة عن الثمرة نافعة، أو مضرّة فذكر ما هو موضوع للمشبّه به وأريد المشبّه.

[و/57] مشبّها مطلقًا[830] صحيحًا كان، أو فاسدًا، لكنّ المتعارف المتداول تشبيه المبنَي عليه الفاسدِ بالشجرة والمبنِي الباطلِ بالتمرة المرة الشنيعة (**وفي كلامه**) أي،كلام الدوّاني (**إشارة إلى أنّ كبار المتكلّمين برمّتهم**) أي، بأجمعهم، الرمّة[831] بالضم في الأصل قطعة حبل، والأصل فيه أنّه دفع رجل إلى آخر بعيرا بحبل[832] في عنقه فقيل له: أعطى البعير برمّته، ثم قيل: لكلّ من دفع[833] شيئا إلى آخر بجملته أعطاه برمّته كذا في الصحاح، والحاصل أنّه في مثل هذا المقام كناية عن الجملة والجميع (**غفلوا عن هذا اللزوم**) فإنّهم لو لم يغفلوا عنه لما ذهبوا إلى أنّ صفة العلم قديمة والتعلّق حادث فقط؛ ولعدم تفطّنهم بذلك اللزوم أقدموا على هذا القول (**وما يترتّب عليه من الأمر العظيم**) وهو أن يخشى عليهم الكفر، نعوذ منه بالله الكريم، وعن هذا قال (سلّمه تعالى): (**حاشاهم عن ذلك**) حاشا لاستثناء ما بعده عمّا قبله، ومعناه تنزيه المستثنى عمّا نسب إلى المستثنى منه، قال الشيخان[834] في تفسير قوله تعالى ﴿وَقُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ مَا هَذَا بَشَرًا﴾ الآية، [يوسف، 12 /31]: «وهو حرف يفيد معنى التنزيه في باب الاستثناء فوضع موضع التنزيه»[835] انتهى أي، جرّد للتنزيه ووضع موضعه فيما لا يكون فيه استثناء فجعل اسما، بمعنى التنزيه بعد أن كان حرف استثناء ولم ينوّن في مثل قوله تعالى ﴿قُلْنَ حَاشَ لِلَّهِ﴾ الآية، [يوسف، 12 /31] مراعاةً لأصله المنقول عنه، فهنا ليس للاستثناء بل وضع موضع التبرئة والتنزيه، والمعنى أنزّه المشايخ العظام عن ذلك الذهول عن اللزوم المذكور[836] لإثباتهم التعلّق القديم بالنظر القويم (**ومُبرَّؤن عمّا هنالك**) كالتأكيد لما سبق.

(**والواجب على العاقل**) فيه نوع تعريض للمحقّق[837] الدوّاني (**أن لا ينسب مثل هذه** [ظ/57] **الشنيعة الشنعاء**) من قبيل ظلّ ظليل ولَيْلٌ أَلْيَلُ، فوصف[838] الشنيعة بالشنعاء مجاز عقلي للمبالغة في تناهي تلك الشنيعة كأنّها بلغت في القبح إلى مرتبة بحيث صحّ اتّصافها بالقبح فاشتقت منها مشتق فوصفت به (**إلى مشايخ الشريعة الغرّاء**) أي، البيضاء (**بل ينبغي أن يبتغي لكلامهم محملا صحيحا ومنشأً حسنا**) المشايخ جمع شيخ على خلاف القياس، والمراد الشيخوخة علما[839] سواء كان شيخا سِنًّا وهو إبن

---

[830] ر – مطلقا.

[831] س، ص، ر: الرمت.

[832] ر: بعير الحبل.

[833] ص: وقع.

[834] وفي هامش ر، س، ص: المراد بالشيخين العلّامة الزمخشري والإمام البيضاوي.

[835] **تفسير البيضاوي**، 496 (يوسف، 31/12)؛ **تفسير الكشاف**، 513 (يوسف، 31/12).

[836] ر + المذكورة.

[837] ر + المحقّقين.

[838] ر + فوصفت.

[839] ر: علماء.

أربعين، أو لا، الشريعة في الأصل الطريقة إلى الماء، شبّه بها الدين؛ لأنّه طريق إلى ما هو سبب الحياة الأبديّة كما أنّ طريق الماء طريق إلى ما هو سبب الحياة المجازيّة الفانية، والإضافة لتَديُّنهم بها وحفظهم إيّاها عن المطاعن وإشكال الملاعن، الغرّاء تانيث الأغرّ من الغُرّة، وهي في الأصل البياض الذي في جبهة الفرس، ثمّ استعير لكلّ واضح معروف، قوله: "محملا صحيحا" كما سمعت ما ألقينا عليك من أنّ مرادهم بأنّ العلم قديم والتعلّق حادث، التعلّق الذي حصل وقت وجود الحوادث لا مطلق التعلّق **(ولا يتبادر)** أي، وينبغي أن لا يتبادر **(إلى تخطئة**[840] **علماء أهل الملّة)** أى ولو بعضهم فضلا عن جميعهم وجمهورهم لا سيّما إذا كان الطاعن من زمرتهم وممن اقتدى أثرهم وتشرّع بشريعتهم، فإنّ التخطئة منه من أعجب العجائب[841] وأشنع المعائب[842] **(ميلا إلى مذهب الفلاسفة)** إشارة إلى سبب تخطئته[843] **(وأباطيلهم المزخرفة)** وهي[844] كون العلم الصورة الحاصلة، وأنّ للأشياء وجودًا ذهنيًا ظلّيًا، وأنّ العدم الصرف لا يتعلّق به علم، أباطيل جمع على غير المفرد، قال المحقّق الجاربردي: «فكان أباطيل جمع إبطيل»[845] [و/58] وحاصله أنّها جمع باطل على خلاف القياس،[846] المزخرفة أي، المزوّرة المموّهة كأنّها ظاهرها جيّد وباطنها رديّ[847] كالزيوف المموّهة بالذهب، ففيه استعارة باعتبار أصله ثمّ شاع في شيء رديّ[848] ساقط الاعتبار مطروح في الأنظار، فحينئذ توصيف الأباطيل بها لمجرّد الذمّ، وإن اعتبر المعنى الأصلي، فالوصف للاحتراز عن الأباطيل التي ليست بمزخرفة مموّهة بل بطلانها ظاهر لكلّ ناظر وماهر، فيكون المراد بالأباطيل الموصوفة بالمزخرفة هي التي تُرى حقًّا في بادي النظر والاطّلاع على بطلانها بعد تعمّق الفكر والتدبّر وهذا هو الأولى كما لا يخفى.

(فإن قيل: إنّ[849] **اللزوم غير الالتزام ولا كفر في اللزوم بل في الالتزام؟)** اعتراض على قوله: ‘‘وما يترتّب عليه من الأمر العظيم’’ منشأه كون المراد به أن يخشى عليهم الكفر كما صرّح به في الشرح، حاصله أنّه لا نسلّم ترتّب الأمر العظيم على هذا اللزوم، وإنّما يترتّب عليه لو التزم المشايخ ذلك، والدوّاني لم يدّع الالتزام من المتكلّمين بل ادّعى أنّه لازم لمسلكهم فلا يكون تخطئته

---

[840] ر: الخطيئة.

[841] ر، س: العجايب.

[842] ر، س: المعايب.

[843] ر – تخطئة.

[844] ر: هو.

[845] لم أقف عليه.

[846] الْبَاطِلُ: ضِدُّ الْحَقِّ، وَالْجَمْعُ أَبَاطِيلُ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ، كَأَنَّهُمْ جَمَعُوا إِبْطِيلًا.

[847] ر + ردية.

[848] ر + ردية.

[849] ص – إنّ.

مشعرة بأنّهم يخشى عليهم الكفر، فلا وجه لهذا الاستغراب والاستعجاب من تخطئة عظماء[850] المتكلّمين (**قلنا: إنّ لزوم الكفر المعلوم كفر أيضًا**) أي، كما يكون التزامه كفرا كما صرّح به الفاضل الخيالي في بحث أوائل الصفات أي، إذا كان الكفر من قبيل ما علم من الدين ضرورة فإنّه حينئذ يكفر ولا يعذر بالجهل، وهنا كذلك كما أشار إليه بقوله: (**ولا شكّ في إثبات عدم العلم له تعالى**) أي، ولا ريب في إثبات الجهل له تعالى عن ذلك علوّا كبيرا، ولم يعبّر بالجهل [ظ/58] تأدّبا، فلا إشكال بأنّ الإثبات لا يرد على العدم بل على الثبوت؛ إذ المراد لازمه[851] (**بالحوادث على تقدير انحصار تعلّق علمه تعالى بالتعلّق الحادث ولا يكون**) أي، وعلى تقدير[852] أن لا يكون (**لعلمه تعالى تعلّق قديم**) كما زعم المحقّق الدوّاني، ولا يخفى عليك أنّ إثبات الجهل له تعالى ممّا علم أن يكون كفرًا من الدين ضرورة، إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ هذه التخطئة منه ممّا يستغرب ويستعجب، فإنّه يحرق الأكباد ويقطع الفؤاد، وعن ههنا قال فيما سيأتي: ولعمري أنّ هذا التشنيع إلخ.، وحاصل الجواب إبطال عدم كون لزوم الكفر كفرًا مطلقا بإثبات أنّ لزوم الكفر المعلوم كفر، وإن قرّر السؤال بطريق المعارضة فيكون الجواب منعًا لعدم كون لزوم الكفر كفرًا مطلقا، هذا ويمكن الجواب عن اعتراض الجلال الدوّاني على جمهور المتكلّمين باختيار الوجود الذهني، قال قدّس سرّه في **شرح المواقف**: «وأمّا الإشكال عليه في العلم بالمعدومات الخارجية فإنّما يندفع عنه إمّا باختيار الوجود الذهني كما ذهب إليه الإمام الرازي في **المباحث المشرقية** وادّعى أنّ العلم إضافة مخصوصة لا صورة عقلية، وإمّا بأنّ الإضافة لا تتوقّف على الامتياز الذي يتوقّف على وجود المتمايزين إمّا في الخارج، أو في الذهن»[853] انتهى، يقول الفقير إنّما اختير في هذه الرسالة الجواب الثاني وشيّد أركانه واستحكم بنيانه لأنّ الجواب الأوّل لا يدفع الاعتراض عن جمهور المتكلّمين فإنّهم ينكرون الوجود الذهني واعتراض الدوّاني عليهم لا على من يثبته كالإمام وغيره فلا فائدة هنا في إيراده بل من قبيل الاشتغال بما لا يعنيه؛ وأمّا الجواب [و/59] بأنّ المتكلّمين قاطبة قائلون بالوجود الذهني كما نقل عن بعض الأفاضل[854] فسخيف جدًّا، فإنّ الكتب المعتبرات مشحونة بأنّ جمهور[855] المتكلّمين[856] ينكرونه بل القائلون منهم شرذمة قليلون كما صرّح به العلماء الأقدمون (**ولعمري**) العَمر والعُمر واحد إلّا أنّهم خصّوا القسم

---

[850] ر + العظماء.

[851] وفي هامش ر، س، ص: كما قيل في قوله تعالى: ﴿فَمَا رَبِحَتْ تِجَارَتُهُمْ﴾ [البقرة، 2/ 16]: أي، خسرت تجارتهم وله نظائر كثيرة في مقالهم ولذا كان اسناد ما ربحت مجازا عقليا.

[852] وفي هامش ر، س، ص: هذا بيان حاصل المعنى وإلّا فقوله: ولا يكون حال.

[853] **شرح المواقف**، للجرجاني، 18/6.

[854] وفي هامش ر، س، ص: وهو مولانا ساچقلي زاده.

[855] ر + الجمهور.

[856] ر – المتكلّمين.

بالمفتوح لإيثار الأخفّ فيه، وذلك لأنّ الحلف كثير الدور على ألسنتهم ولذلك حذفوا الخبر، تقديره لعمري ممّا أقسم به كما حذفوا الفعل في قولك: بالله، وحاصله أقسم بخالق حياتي[857] **(أنّ هذا التشنيع من الدوّاني أمر عجّاب)** بالتشديد، وهو أبلغ من التخفيف أي، أمر بالغ في العجب إلى غايته حيث شنّع كافّة علماء الإسلام وسادات[858] الأنام بل هذا تشنيع نفسه من حيث لا يشعر لدى أولي الأحلام فإنّه ممّن سلك مسالكهم[859] وتشرّب من مشاربهم **(يتنفّر منه العباد والبلاد)** بل الشجر والدواب، تنفّر البلاد والجماد للمبالغة في بيان كمال قبح تشنيعه بحيث كأنّه تأثّر البلاد والجماد منه فتعجّب منه وتنفّر عنه، فلا يقدّر فيه المضاف؛ لأنّه يخرج من المبالغة والبلاغة **(وتسكب فيه)** أي، تصبّ في شأنه، أو لأجله **(العبرات)** أي، الدموع في عموم الأوقات[860] حيث نبذ وراء ظهره قواعد الإسلام ومال إلى ما اختلقه[861] الحكماء من[862] خرافات الأوهام **(والله الهادي)** أي، لا هادي غيره تعالى، بمعنى الإيصال إلى البغية والمطلوب، فتعريف الخبر لقصر المسند على المسند إليه **(إلى سبيل الرشاد)** أي، إلى طريق الحقّ والسداد، والرشد إصابة الحق،[ظ/59] وفيه إشارة إلى أنّ الوصول إلى الصواب ليس إلّا بتوفيق الله الملك الوهّاب وفضل الله تعالى يؤتيه من يشاء من أولي الألباب ولو كان ممنوعًا من الباب، وقد منّ الله تعالى على هذا العبد الأدنى المحقّر في النادية[863] الزلفى والبادية القصوى حيث وفّقني لتحرير هذه الرسالة وشرحها حاويا لحلّ مشكلات الفضلاء[864] في صفة العلم من الصفات العلى بل جامعًا لبيان أحوال سائر أوصافه الحسنى، وقد بذلت مجهودي في **التوضيح والتنقيح**، وتتبّع أقوال المشايخ العظماء، والإعراض عن سقطات الفلاسفة والحكماء، ولقد حان وقت الحصاد وتضألت[865] القوى والآلات، ودنى حبوة[866] الشمس إلى الغروب والوقوف بين يدي الملك العلّام الغيوب، فيا لهفي لما فات من ريحان عمري في الهوى، ويا أسفى على ما فرّطت في جنب الله المولى الأعلى، لعلّ الله يرحمني ويعفو ما صدر منّي فيما مضى فإنّه لَغفّار لمن تاب وآمن وعمل صالحا ثم

---

[857] ر، س، ص: حيوتي.

[858] س: ساداة.

[859] ص – مسلكهم. | وفي هامش ر، س، ص: لتديّنه بما يدينون ولعكوفه على ما يعتقدون.

[860] وفي هامش ر، س، ص: العموم مستفاد من صيغة المضارع المفيدة للاستمرار التجددي.

[861] ص: اختلفه.

[862] ص – من. | ر: وخرافات.

[863] س: النادبة.

[864] س – فضلا.

[865] وفي هامش ر، س، ص: أي، ضعفت يقال: ضؤل ضألة بفتح الضاد ومد الهمزة من الباب الخامس أي، ضعف ضعفا.

[866] ر: حيوة.

اهتدى، ثمّ ما يتعلّق بهذا المرام بالتوفيق الربّاني وحسن عناية[867] الصمداني بين الصلاتين في يوم الخميس من أواخر شعبان في سنة ثمانين ومئة وألف من الهجرة النبوية، عليه أفضل الصلوات وأكمل التحيات وعلى آله وأصحابه أعلى التسليمات.[868] وقد وقع التحرير على يد ضعف العبيد عمر بن الحاج محمد عليهما وعليهم مغفرة الصمد في سنة اثنى وتسعين ومائة وألف صلى الله على رسولنا محمد وآله وسلم.[869] [و/60]

[867] ص + العناية.

[868] ر + تمّت بعون الملك الوهاب.

[869] ر، ص – وقد وقع التحرير.... وآله وسلم.

5. SONUÇ

Bu tezimizde Osmanlı Devleti medreselerinde yetişmiş ve ilme hizmet etmiş âlimlerden birisi olarak İsmâil Efendi'nin kendisi ve eserleri hakkında bilgi verdik. Kendi döneminde nasıl meşhur olduğundan ve saray tarafından nasıl bir iltifata mazhar olduğunu ifade etmiş olduk.

Tahkik bölümünde ise İsmâil Efendi'nin kelam ilmine dair kaleme aldığı ve içerisinde önemli konuların işlendiği risaleleri birkaç nüshadan ortak metin çıkarmak suretiyle istifadeye sunmuş olduk.

KAYNAKÇA

_ ب _

— البحر المحيط في التفسير؛

محمد بن يوسف الشهير بأبي حيّان الأندلسي الغرناطي (ت. 753هـ/1352م).

دار الفكر، بيروت 2010م.

— البلاغة العربية أسسها وعلومها وفنونها؛

عبد الرحمن الميداني.

دار القلم، دمشق 1996م.

_ ت _

— تأويلات أهل السنة تفسير الماتريدي؛

الإمام أبي منصور محمد بن محمد الماتريدي (ت. 333هـ/945م).

تحقيق الدكتور مجدي باسلّوم، دار الكتب العلمية، بيروت 2005م.

— تشييد الأركان في ليس في الإمكان أبدع مما كان؛

الإمام جلال الدين السيوطي (ت. 910هـ/1505م).

دار إحياء التراث العربي، حلب 1998م.

— تفسير البيضاوي (المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل)؛

ناصر الدين أبي سعيد عبد الله بن عمر الشيرازي البيضاوي (ت. 684هـ/1286م).

تحقيق الشيخ محمد محيي الدين الأصفر، دار المعرفة، بيروت 2017م.

— **التلخيص في علوم البلاغة؛**

جلال الدين محمد بن عبد الرحمن الدمشقي المعروف بالخطيب القزويني (ت. 739هـ/1339م).

تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2009م.

— **التوضيح في حل غوامض التنقيح؛**

صدر الشريعة عبيد الله بن مسعود بن تاج الشريعة الحنفي البخاري (ت. 747هـ/1346م).

دار الكتب العلمية، بيروت 2014م.

– ح –

— **حاشية حسن جلبي على التلويح؛**

زين الدين حسن بن محمد شاة بن محمد بن حمزة الفناري الرومي الحنفي المعروف بحسن جلبي (ت. 891هـ/1486م).

مخطوطة، د. ن.، د. م.، د. ت.

— **حاشية القونوي على تفسير الإمام البيضاوي ومعه حاشية ابن التمجيد؛**

عصام الدين إسماعيل بن محمد الحنفي (ت. 1195هـ/1781م).

تصحيح عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت 2001م.

— **الحاشية على الكشاف لزمخشري؛**

السيد الشريف الجرجاني (ت. 816هـ./1413م.)

التحقيق رشيد بن عمر أعرضي، دار الكتب العلمية، بيروت 2012م.

— **حاشية الكلنبوي على شرح الجلال الدواني على العقائد العضدية؛**

الشيخ زاده أبي الفتح إسماعيل بن مصطفى الكلنبوي (ت. 1205هـ/1791م).

تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت 2017م.

– د –

— **ديوان الحماسة؛**

أبي تمّام حبيب بن أوس الطائي (ت. 231هـ/846م).

تعليق أحمد حسن بسج، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.

ـ ر ـ

— **رسالة التجريد في إعراب كلمة التوحيد وما يتعلق بمعناها من التمجيد؛**

علي بن سلطان محمد القاري الهروي المعروف بملا عليّ القاري (ت. 1014هـ/1605م).

تحقيق الدكتور ليث قهير عبد الله الحياني الهيتي، د. ن.، د. م.، د. ت.

- س -

— **سلك الدرر في أعيان القرن الثاني عشر؛**

أبو الفضل محمد خليل بن علي بن محمد بن محمد مراد الحسيني (ت. 1206هـ/1792م).

دار البشائر الإسلامية، دار ابن حزم، حلب 1988م.

— **سنن ابن ماجه؛**

أبو عبد الله محمد بن يزيد ماجه القزويني (ت. 275هـ/888م).

تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د. م.، د. ت.

- ش-

— **شرح التصريح على التوضيح؛**

خالد بن محمد الجرجاوي الأزهري (ت. 905هـ./1499م.)

دار الكتب العلمية، الطبع الأولى، بيروت 2000م.

— **شرح التلخيص؛**

أكمل الدين محمد بن محمد بن أحمد البابرتي (ت. 786هـ/1384م).

تحقيق الدكتور محمد مصطفى رمضان صوفيه،المنشأة العامة للنشر والتوزيع والإعلان، طرابلس 1983م.

— **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه؛**

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 793هـ/1391م).

تخريج الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت 2012م.

— **شرح الرضي على الكافية؛**

رضي الدين محمد بن الحسن الأسترابادي السمّاكي المعروف بشيخ رضي (ت. بعد 688هـ/1289م).

تصحيح يوسف حسن عمر، دار الكتب الوطنية، بنغازي 1996م.

— **شرح سنن النسائي (المسمى ذخيرة العقبى في شرح المجتبى)؛**

محمد بن الشيخ العلامة علي بن آدم الإتيوبي

دار المعراج الدولية للنشر، الرياض 1996م.

— **شرح شرح نخبة الفكر في مصطلحات أهل الأثر؛**

علي بن سلطان محمد الهروي القاري (ت. 930هـ/ 1014م.)

دار الأرقام، بيروت 1994م.

— **شرح العقيدة الطحاوية؛**

صدر الدين محمد بن علاء الدين الحنفي الأذرعي (ت. 792هـ/1390م).

تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت 1997م.

— **شرح المواقف؛**

السيد الشريف علي بن محمد الجرجاني (ت. 816هـ/1413م).

تصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت 1998م.

— **شروح وحواشي العقائد النسفية لأهل السنة والجماعة الأشاعرة والماتريدية؛**

نجم الدين النسفي (ت. 537هـ/1143م)، أبو المعين النسفي (ت. 508هـ/1114)، السعد التفتازاني (ت. 792هـ/1390م)، العصام الإسفراييني (ت. 951هـ/1544م)، أحمد الخيالي (ت. 870هـ/1466م)، عبد الحكيم السيالكوتي (ت. 1067هـ/1657م)، محمد المرعشي (المعروف بساجقلي زاده) (ت. 1150هـ/1737م)، قول أحمد (ت. 785 أو 950هـ/1383 أو 1543م)، جلال الدين السيوطي (ت. 911هـ/1505م).

تحقيق الشيخ أحمد فريد المزيدي، دار الكتب العلمية، بيروت 2013م.

— **شيخ الإسلام ابن كمال باشا وآراؤه الاعتقادية؛**

دكتور سيد باغجوان، دار الكتب العلمية، بيروت 2005م.

– ف –

— الفقه الأكبر لأبي حنيفة؛

الإمام الأعظم أبو حنيفة النعمان بن ثابت الكوفي (ت. 150هـ/767م).

الطبعة الثالثة بمطبعة مجلس دائرة المعارف، حيدرآباد 1949م.

— الفوائد الضيائية على متن الكافية في النحو المعروف بشرح ملا جامي؛

نور الدين عبد الرحمن بن أحمد الجامي المعروف بملا جامي (ت. 898هـ/1493م).

تحقيق الأستاذ علي محمد مصطفى، دار إحياء تراث العربي، بيروت د. ت.

– ك –

— الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل؛

العلامة جار الله أبو القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت. 538هـ/1144م).

تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوّض، مكتبة العبيكان، الرياض 1998م.

– ل –

— لسان العرب؛

محمد بن مكرم بن على، أبو الفضل، جمال الدين ابن منظور الأنصاري الرويفعى الإفريقى (ت. 711هـ./1311م.)

دار صادر، الطبعة الثالثة، بيروت 1414هـ.

– م –

— مختار الصحاح؛

محمد بن أبي بكر الرازي (ت. 666هـ/1268م).

إخراج دائرة المعاجم في مكتبة لبنان، مكتبة لبنان، بيروت 1986.

— مطالع الأنظار على متن طوالع الأنوار؛

أبي الثناء شمس الدين بن محمود الإصفهاني (ت. 749هـ/1348م).

دار الكتب، المطبعة الخيرية، القاهرة 2008م.

— **معجم الرائد**؛

جبران مسعود.

دار العلم للملايين، الطبعة السابعة ، بيروت 1992م.

— **معجم المؤلفين**؛

عمر بن رضا بن محمد راغب بن عبد الغني كحالة الدمشق (ت. 1408هـ/1988م).

مؤسسة الرسالة، دمشق 1957م.

— **المعجم الغني**؛

عبد الغني أبو العزم.

د.ن.، د.م.، 1421هـ/2001م.

— **المعجم الوسيط**؛

مجمّع اللغة العربية،

مكتبة الشروق الدولية، الطبعة الرابعة، 2004م.

— **المطول شرح تلخيص مفتاح العلوم**؛

سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت. 792هـ/1390م).

تحقيق الدكتور عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلمية، بيروت 2012م.

— **المواقف في علم الكلام**؛

أبو الفضل عضد الله والدين القاضي عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (756هـ/1355م).

عالم الكتب، بيروت، د. ت.

— **منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر**؛

علي بن سلطان محمد القاري المعروف بملا علي القاري (ت. 1014هـ/1605م).

دار البشائر الأسلامي، بيروت 1998م.

– ن–

— **نتائج الأفكار في شرح الإظهار؛**

مصطفى بن حمزة بن إبراهيم أطه لي (ت. 1085هـ/1674م).

تخريج غريد الشيخ، دار الكتب العلمية، 2003م.

– هـ–

— **هدية العارفين أسماء المؤلفين وآثار المصنفين؛**

إسماعيل بن محمد أمين بن مير سليم الباباني البغدادي (ت. 1399هـ/1979م).

دار إحياء التراث العربي، بيروت 1951م.

- Aksun, Ziya Nur. **Osmanlı Târihi**. Ötüken Neşriyat, İstanbul 2010.

- Aktepe, Münir, "Abdülhamid I" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedis,** C:1, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- Bağdâdî, İsmâil b. Muhammed Emin b. Mir Selîm el-Bâbânî. **Hediyyetu'l-Ârifin Esmâi'l-Muellifin ve Âsâri'l-Musannifîn.** Dâru İhyâ'it-Türâsi'l-Arabiyy, Beyrut 1951.

- Beydilli, Kemal. "Mustafa III" **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C:31, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- Bursalı Mehmed Tahir Efendi. **Osmanlı Müellifleri**. Matbaa-i Âmire, İstanbul 1914.

- Cezar, Mustafa. **Mufassal Osmanlı Tarihi**. Baba Matbaası 1960.

- Demirci, Muhsin. "İsfahânî Mahmûd b. Abdurrahman"**. Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C:22, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- Durmuş, İsmâil. "Hazif". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C:17, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Bedi'". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C:5, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. ***İhyâ-u Ulûmi'd-Din***, Dârü'l-Feyha, Dimaşk 2010.

- İlhan, Avni. "Aslah". **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,** C:3, TDV Yayınları, Ankara 1989.

- İpşirli, Mehmet. “Huzur Dersleri”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,**C:18, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- İsfahânî, Şemseddin. **Metâli’ul-Enzâr ‘alâ Metni Tavâli’l-Envâr.** Dâru-‘l-Kütübî.
-Kehhâle, Ömer Rıza. **Mu’cemu’l-Muellifîn**. Müessesetu’r-Risâle, Dimaşk 1957.
- Kılıç, Hulusi. “Belâgat”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C:5, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Kızıklı, Zafer. **Arap Dilinde Belâgat Bilimi (Tarihsel ve Kavramsal Bir Çözümleme),** Ankara 2008.
- Muradî, Muhammed Halîl b. Ali b. Muhammed b. Muhammed Murâd el-Hüseynî. **Silku’d-Durer fî A’yâni’l-Karni’s-Sânî Aşer**, Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyyi, 1988.
- Özervarlı, M. Sait. **Osmanlı’da İlm-i Kelam Âlimler, Eserler, Meseleler.** İstanbul 2016.
- Süreyya, Mehmed. **Sicilli Osmânî**. Tarih Vakfı Yurt Yayınları, İstanbul 1996.
- Sâbûnî, Nureddin. **el-Bidâye fî Usûli’d-Dîn**. Ankara 1995.
- Sinanoğlu Mustafa. “Teklîf”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm** Ansiklopedisi, C:40, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Suyûtî, Celaleddin. **Teşyîdu’l-Erkân fî Leyse fî’l-İmkân Ebde’u mimmâ Kâne**. İhyâ-u Turâsi’l-‘Arabî, Halep 1998.
- Şensoy, Sedat. “Silkü’d-Dürer”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi**, C:37, TDV Yayınları, Ankara 1989.
- Teftâzânî, Sa’duddîn Mes’ûd b. Ömer. **Şerhu’l-Muhtasar alâ Telhîsı’l-Miftâh li’l-Hatîb el-Kazvînî fi’l-Me’ânî ve’l-Beyân ve’l-Bedi’,** Mektebetu’s-Sahâbe, Gaziantep.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Tavâliu’l-Envar”. **Türkiye Diyanet Vakfı İslâm** Ansiklopedisi, C:40, TDV Yayınları, Ankara 1989.

ÖZ GEÇMİŞ

1990 yılında Antalya ilinin Alanya ilçesinde doğdu. İlköğretim ve orta öğretimi Alanya Barbaros-Azakoğlu İlkokulunda tamamladı. Liseyi Açık Öğretim Lisesi'nde tamamladı. Lise döneminden itibaren Türkiye'nin çeşitli yerlerinde arapça gramer, hadis, tefsir, belagat eğitimi aldı. Lisenin ardından Anadolu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde dışardan önlisansı tamamlayıp 2014 yılında İstanbul Üniversitesi'nde Lisans Fakültesi'nden mezun oldu. Şuan imam-hatiplik yapmakta olup evli ve bir çocuk babasıdır.